

# **Fundamentos óntico-ontológicos para una Corpórica Lacaniana**

**Tesis Doctoral  
Programa de Doctorado  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla**

**Director:  
Prof. Dr. José Ordóñez García  
Dpto. Estética e Historia de la Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla**

**Doctorando:  
José Ángel Rodríguez Ribas**





# Fundamentos óntico-ontológicos para una Corpórica lacaniana

## Índice.

<b>1. Dedicatorias y reconocimientos.</b> .....	<b>7</b>
<b>2. Justificación del trabajo. Planteamiento preliminar.</b> .....	<b>9</b>
2.1. Motivaciones personales. ....	9
2.2. Interés del presente estudio. ....	14
<b>3. El cuerpo en cuestión: <i>cuerpos aplicados</i>.</b> .....	<b>19</b>
3.1. Introducción. ....	19
3.2. El cuerpo en la Filosofía. ....	19
3.2.1. Panorama general. ....	19
3.2.2. Pensamientos del cuerpo. ....	20
I. Orfirismo. ....	20
II. Platón. ....	21
III. Aristóteles. ....	21
IV. Epicúreos. ....	23
V. Patrística. ....	23
VI. G. Leibnitz. ....	24
VII. Maine de Biran. ....	24
VIII. J. Ortega y Gasset. ....	26
IX. G. Bataille. ....	27
X. J. Gaos. ....	28
XI. G. Ryle. ....	28
XII. Maurice Blanchot. ....	29
XIII. Paul Ricoeur. ....	30
XIV. Guy Debord. ....	33
XV. Antonio Negri. ....	35
XVI. Gianni Vattimo. ....	38
XVII. Alain Badiou. ....	39
XVIII. Peter Sloterdijk. ....	40
XIX. Franco Berardi. ....	47
XX. Paolo Virno. ....	50
XXI. André Comte-Sponville. ....	52
XXII.-Santiago Alba Rico. ....	52
3.3. El cuerpo en la Socioantropología. ....	54
3.3.1. Historia, aspectos antropológicos y sociológicos del cuerpo. ....	54
3.3.2. Aspectos semióticos y comunicacionales del cuerpo. ....	62
3.4. El cuerpo en el Arte y la Historia del Arte. ....	63
3.5. El Cuerpo en la Psiquiatría: la <i>Medicina Psicosomática</i> . ....	65
<b>4. La cuestión del cuerpo: <i>bordes somáticos</i>.</b> .....	<b>71</b>
4.1. Introducción. ....	71
4.2. La <i>relación cuerpo-mente</i> y su epistemología. ....	73
4.3. Lo <i>normal</i> y lo <i>patológico</i> . ....	77
4.4. La <i>causalidad</i> . ....	79
4.5. El <i>cuerpo propio</i> o lo <i>propio del cuerpo</i> . ....	83
4.6. El cuerpo, <i>entre la persona y la cosa</i> . ....	87

4.7. Estructura, Queja, Trastorno, Síntoma y Fantasma. ....	91
4.7.1. Estructura. ....	92
4.7.2. Queja y Trastorno. ....	94
4.7.3. Síntoma. ....	95
4.7.4. Fantasma. ....	96
<b>5. Hipótesis. Objetivos. Plan de Trabajo. ....</b>	<b>99</b>
<b>6. Material. ....</b>	<b>103</b>
6.1. Sobre las letras y símbolos utilizados en este trabajo. ....	105
<b>7. Metodología. ....</b>	<b>106</b>
7.1. Proceso de elaboración. ....	106
7.2. Análisis de los Contenidos. Fundamentos conceptuales. ....	107
7.3. Resumen. Metodología seguida. ....	110
<b>8. Cuerpos del inconsciente: sus paradigmas y escrituras. ....</b>	<b>112</b>
8.1. Planteamiento. Aproximación semántica. ....	112
8.2. El Cuerpo desde el Psicoanálisis: incidencias y paradigmas. ....	113
8.2.1. Fundamentos y vigencia del paradigma psicoanalítico. ....	114
8.2.1.a. Definición y delimitación. ....	114
8.2.1.b. Influencias culturales y retornos. Estatuto científico del psicoanálisis. Crítica a su transversalidad. Vigencia de sus postulados. ....	116
8.2.2. Los paradigmas del Cuerpo en Psicoanálisis. ....	125
8.3. Los paradigmas del Cuerpo en S. Freud: ....	125
8.3.A. Cuerpo <i>Funcional</i> . ....	126
8.3.B. Cuerpo <i>Represión</i> . ....	129
8.3.C. Cuerpo <i>Erógeno</i> . ....	131
8.3.D. Cuerpo <i>Narcisístico</i> . ....	136
8.3.E. Cuerpo <i>Pulsional</i> . ....	140
8.4. Los paradigmas del Cuerpo en J. Lacan. ....	144
8.4.A. Cuerpo <i>Imaginario</i> ; ....	145
8.4.B. Cuerpo <i>Significante</i> ; ....	149
8.4.C. Cuerpo <i>Imposible</i> ; ....	151
8.4.D. Cuerpo <i>Fragmentado o Normal</i> ; ....	155
8.4.E. Cuerpo <i>Discursivo</i> ; ....	160
8.4.F. Cuerpo <i>Uno</i> . ....	164
8.5. La <i>Orientación Lacaniana</i> : el cuerpo en la enseñanza de J-A. Miller. ....	176
8.5.1. El Cuerpo en el psicoanálisis lacaniano: <i>el Hay de la relación corporal</i> ...178	178
8.5.2. Ser y Tener cuerpo. ....	181
8.5.3. Del cuerpo en tanto Imaginario. ....	182
8.5.4. El cuerpo en tanto Simbólico. ....	183
8.5.5. El cuerpo como Real. ....	184
8.5.6. Goces del cuerpo: la Substancia Gozante. ....	185
8.5.7. Objetos de goce. ....	189
8.5.8. Un-Cuerpo. ....	190
8.5.9. Lalengua del parlêtre. ....	190
8.5.10. Síntoma y sinthome. ....	191
8.5.11. Los embrollos del cuerpo. ....	193
8.5.12. Interpretar desde el enigma y la poesía. ....	194
<b>9. Corporeidades filosóficas: incidencias y desarrollos. ....</b>	<b>197</b>

9.1. Relaciones del psicoanálisis con la filosofía. Estatuto filosófico del psicoanálisis. <i>Antifilosofía</i> . .....	197
9.2. El cuerpo en las filosofías del sujeto. ....	202
9.3. Cuerpos <i>Modernos</i> (T. Hobbes, R. Descartes, B. Spinoza, A. Schopenhauer, F. Nietzsche). ....	204
9.3.1. Bosquejo sobre la Modernidad. ....	204
9.3.2. T. Hobbes. ....	205
9.3.3. R. Descartes. ....	206
9.3.4. B. Spinoza. ....	206
9.3.5. A. Schopenhauer. ....	207
9.3.6. F. Nietzsche. ....	207
9.3.7. Modernidad y Psicoanálisis. ....	208
9.4. Cuerpos <i>Fenomenológicos</i> (E. Husserl, M. M-Ponty, M. Henry,). ....	209
9.4.1. Bosquejo sobre la Fenomenología. ....	209
9.4.2. E. Husserl. ....	210
9.4.3. M. M-Ponty. ....	212
9.4.4. M. Henry. ....	214
9.4.5. Fenomenología y Psicoanálisis. ....	216
9.5. Cuerpos <i>Existenciales</i> (M. Heidegger, G. Marcel, J-P. Sartre,). ....	219
9.5.1. Bosquejo sobre el Existencialismo. ....	219
9.5.2. M. Heidegger. ....	220
9.5.3. G. Marcel. ....	225
9.5.4. J-P. Sartre. ....	225
9.5.5. Existencialismo y Psicoanálisis. ....	226
9.6. Cuerpos <i>Diferentes</i> (E. Lévinas, J.-F. Lyotard, G. Deleuze, M. Foucault). ...	229
9.6.1. Bosquejo sobre el Pensamiento de la Diferencia. ....	229
9.6.2. E. Lévinas. ....	230
9.6.3. J.-F. Lyotard. ....	231
9.6.4. G. Deleuze. ....	232
9.6.5. M. Foucault. ....	233
9.6.6. Pensamiento de la Diferencia y Psicoanálisis. ....	234
9.7. Cuerpos <i>Hermenéuticos</i> (G. Agamben, F. Rella, R. Esposito,). ....	237
9.7.1. Bosquejo sobre la Hermenéutica. ....	237
9.7.2. G. Agamben. ....	239
9.7.3. F. Rella. ....	240
9.7.4. R. Esposito. ....	240
9.7.5. Hermenéutica y Psicoanálisis. ....	240
9.8. Cuerpos <i>Deconstruidos</i> (J. Derrida y J.-L. Nancy). ....	242
9.8.1. Bosquejo sobre la Deconstrucción. ....	242
9.8.2. J. Derrida. ....	243
9.8.3. J.-L. Nancy. ....	246
9.8.4. Deconstrucción y Psicoanálisis. ....	248
9.9. Cuerpos <i>Hipermodernos</i> (J. Baudrillard, S. Zizeck, J. Alemán, J. Butler). ...	253
9.9.1. Bosquejo sobre la Hipermodernidad. ....	253
9.9.2. J. Baudrillard. ....	254
9.9.3. S. Zizeck. ....	256
9.9.4. J. Alemán. ....	258
9.9.5. J. Butler. ....	260
9.9.6. Hipermodernidad y Psicoanálisis. ....	261
<b>10. Conclusiones. Fundamentos para una <i>Corpórica Lacaniana</i>. ....</b>	<b>263</b>
10.1. Introducción. ....	263
10.2. Los paradigmas del cuerpo en la Filosofía. ....	264

10.2.1. Introducción. ....	264
10.2.2. Cuerpos <i>Modernos</i> . ....	266
10.2.3. Cuerpos <i>Fenomenológicos</i> . ....	267
10.2.4. Cuerpos <i>Existenciales</i> . ....	269
10.2.5. Cuerpos <i>Diferentes</i> . ....	270
10.2.6. Cuerpos <i>Hermenéuticos</i> . ....	273
10.2.7. Cuerpos <i>Deconstruidos</i> . ....	274
10.2.8. Cuerpos <i>Hipermodernos</i> . ....	277
10.2.9. Resonancias y disonancias entre las <i>corporizaciones</i> psicoanalíticas y las <i>corporalidades</i> filosóficas. ....	280
10.2.9.a. Planteamiento ....	280
10.2.9.b. Comparativa de los paradigmas del Cuerpo, entre S. Freud y J. Lacan. ....	281
10.2.9.c. Comparativa de los paradigmas del Cuerpo en Filosofía y Psicoanálisis. Inferencias. ....	285
10.3. Una Ontología de los cuerpos hablantes: <i>Epistemología de los Cuerpos Habientes</i> . ....	287
10.3.1. Planteamiento. ....	287
10.3.2. Historicidad del Otro: Lalangue y el Lenguaje. ....	290
10.3.2. a. De sus elementos. ....	290
10.3.2. b. Las Imagos, en Lalangue. ....	294
10.3.2.c. <i>El Otro que no existe (I)</i> . Existencia de la Alteridad, otredad. Historicidad de la Otredad. ....	297
10.3.3. El Hay y el Ahí. Lo Uno. ....	301
10.3.3.a. Del Haber. ....	301
10.3.3.b. De lo Uno. ....	303
10.3.3.c. El Hay de la relación corporal. ....	309
10.3.4. Haber, Ser y Tener Cuerpo. Su Unitarismo Trimodal. ....	316
10.3.4.a. El unitarismo trimodal del cuerpo. ....	316
10.3.4.b. El Haber, Ser y Tener del Cuerpo. ....	317
10.3.4.c. Una óptica de lo real: <i>Cuerpos Habientes</i> . ....	322
10.3.5.- Encarnación de la Corporación. ....	326
10.3.5.a. Significantización, incorporación y separación. ....	326
10.3.5.b. Estructuras simbólicas subjetivas y Posiciones corpóricas. ....	333
10.3.5.c. Emergencia de la Carne. ....	335
10.3.5.d. Síntesis corpórica. Artefactos de lo Real. ....	341
10.3.6. De la Escritura. ....	345
10.3.7. Elogio de la Presencia. ....	353
10.3.8. La Experiencia de la Vivencia corpórea. ....	359
10.3.9. Acerca de los Afectos. ....	367
10.3.10. La Transmisión y sus Resonancias. ....	377
10.3.11. De lo (psico)Motor. Con una coda sobre el Juego (infantil). ....	382
10.4. Una Clínica para los cuerpos: <i>(psico)Somática lacaniana</i> . ....	399
10.4.1. <i>El Otro que no existe (II)</i> . Clínica Corpórica: mutaciones del Otro. ....	399
10.4.2. Otros goces, nuevos problemas: una <i>Clínica Otra</i> . ....	408
10.4.3. Malestares contemporáneos del Cuerpo: cuerpos <i>Debilitados</i> . ....	418
10.4.4. Cuerpos <i>Históricos</i> y conversivos. ....	424
10.4.4.a. Notas preliminares. ....	424
10.4.4.b. Clínica de las Histerias actuales. Interrogantes epistémicos. ....	425
10.4.5. Cuerpos <i>Obsesivos</i> . ....	427
10.4.5.a. Aproximación. ....	427
10.4.5.b. Afectos del cuerpo obsesivo. ....	428
10.4.5.c. Cómo se muestra el Cuerpo obsesivo contemporáneo. ....	429

10.4.5.d. Algunos interrogantes epistémicos. ....	429
10.4.6. El <i>Fenómeno Psicossomático</i> . ....	430
10.4.6.a. Presentación. Fenómenos: elemental y de goce. ....	430
10.4.6.b. Posición corpórea y génesis del <i>FPS</i> . ....	432
10.4.6.c. Diagnóstico diferencial del <i>FPS</i> respecto del síntoma. ....	434
10.4.7.d. ¿Qué curación para el cuerpo lesionado? ....	435
10.4.7. Cuerpos de las <i>Psicosis</i> . ....	436
10.4.7.a. Descripción, patocronía y estabilización. ....	436
10.4.7.b. Los Fenómenos Elementales. ....	438
10.4.7.c. Modalidades contemporáneas de psicosis. Las <i>Psicosis Ordinarias</i> . Clínica de la continuidad. ....	440
10.4.7.d. Interrogantes epistémicos. La <i>Xenopatía</i> y el anudamiento. ....	443
10.4.7.e. Modalidades contemporáneas de psicosis. ....	446
10.4.8. Cuerpos <i>Debilitados</i> . ....	447
10.4.8.a. Antecedentes y etiopatogenia de la Debilidad Mental. ....	447
10.4.8.b. Interrogantes Epistémicos. Operar con la Debilidad Mental. ....	449
10.4.9. Cuerpos <i>Autísticos</i> . ....	450
10.4.9.a. Antecedentes y etiopatogenia. ....	450
10.4.9.b. Clínica de los autismos. ....	452
10.4.9.c. Interrogantes Epistémicos. Operar con los autismos. ....	453
10.4.10. Una Terapéutica que no es como las demás. Interrogantes. El “ <i>escabel</i> ”. ....	454
10.5. Una Política con los cuerpos hablantes: <i>Ética y Biopolítica de la Defferencia</i> . ....	460
10.5.1. Planteamiento. ....	460
10.5.2. Cuerpos en Comunidad: Comunidad de los cuerpos. ....	461
10.5.2.a. Psicoanálisis y Política. ....	462
10.5.3. <i>El Otro que no existe (III)</i> . Ideología: síntomas y fantasma contemporáneos. ....	466
10.5.4. La ontología del Capital y sus estragos corpóricos. ....	478
10.5.4.a. El Capitalista como un a-discurso. ....	483
10.5.4.b. Biopolítica de los Cuerpos Capitalistas. ....	489
10.5.5. Cuerpos Diferentes ( <i>Crip</i> ). ....	503
10.5.6. El <i>Cuidado</i> . Ontología del <i>Ser-Con</i> . ....	507
10.5.7. Una pragmática de la <i>Defferencia</i> . ....	513
<b>11. Discusión. Objeciones. Apólogo pandémico. ....</b>	<b>523</b>
11.1. Discusión. ....	523
11.2. Objeciones y aperturas posibles. ....	523
11.3. Apólogo pandémico. ....	524
<b>12. Bibliografía. ....</b>	<b>527</b>





# 1. Dedicatorias y reconocimientos.

Ante todo, quiero comenzar estos *Agradecimientos* nombrando al Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Facultad de Medicina de Sevilla y especialmente al Prof. Dr. José Ordoñez García. Unidos por una ya larga amistad y colaboración, sin cuya atención, ánimo, indicaciones, alguna que otra provocación y numerosos cuestionamientos, no hubiera habido la real posibilidad de elaborar este trabajo.

Asimismo, agradezco su labor facilitadora como co-director de esta tesis, al Prof. Dr. José Barrientos Rastrojo por su disponibilidad y atención.

Al Prof. Dr. Juan Pedro Rodríguez Ribas, filósofo y doctor en Ciencias de la Actividad Física, colega y hermano, con el que siempre terminamos "corporeando".

En segundo lugar, *Dedicar* el presente trabajo:

Al Prof. Jacques-Alaín Miller, insigne fundador de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Director del Departamento de Psicoanálisis de París VIII y esclarecido lector de Lacan, cuyas enseñanzas en el marco del Seminario de la Orientación Lacaniana han supuesto una permanente fuente de inspiración intelectual para todos aquellos concernidos por la práctica clínico-terapéutica y su relación con los malestares y síntomas contemporáneos. Pero por encima de lo anterior, por transmitir la necesaria tensión epistémica e institucional en el ámbito del psicoanálisis, como para que el estar a la altura de lo que de él se pueda esperar en nuestra época se convierta en un imperativo ético. Con mi sentido aprecio y agradecimiento.

A Mme. Judith Miller (QEPD), presidenta de la Fundación del Campo Freudiano, de la Nueva Red CEREDA y de la Red Internacional de Bibliotecas de la Orientación Lacaniana, cuya dedicación, transmisión ética y epistémica siguen siendo, para mí, una atinada brújula en la orientación de este trabajo.

Al Prof. Jorge Alemán: psicoanalista, filósofo, Prof. Honorario de varias universidades, AME, docente ELP/AMP y muy reconocido pensador y escritor, por saber hacer ahí con mi propio inconsciente. Y, sobre todo, por el efecto de transmisión de amor a un saber ético, político y clínico, del que me siento un muy agradecido discípulo.

No quiero dejar de expresar mi sincero y afectuoso reconocimiento al Prof. Bernard Aucouturier, creador de la Práctica Psicomotriz Aucouturier y fundador de la ASEFOP. Mi agradecimiento por la formación recibida de la que soy ferviente deudor. Pero también, por transmitirme que el presente y futuro de la Práctica Psicomotriz depende de todos y cada uno de nosotros.

A mi familia: Blanca Pérez Rodríguez y Andrea, por su amor soportando crisis de ausencia y despersonalización. A Pepe, Amelia y Lucía, por los buenos ratos que echamos juntos. Para Ángel (QEPD), M<sup>a</sup>. Dolores, Juan Pedro, Dácil, Sonia e Iván que, ligados a la Educación Física y la Filosofía, siempre estimularon mi dedicación por la clínica médica, psicoanalítica y psicomotriz (a mi padre, le hubiera encantado estar presente en la exposición del presente trabajo. Va por él). A mis tíos y primos. A M<sup>a</sup>. Ángeles, Fran, David y a Txell: el futuro.

Al Dr. Sergio Larriera, médico, psicoanalista, AME y docente en NUCEP de la ELP/AMP por su amistad, generosidad su lucidez corpórea y sus muy atimados consejos.

Asimismo, al Dr. José María Álvarez, psicólogo y psicoanalista ELP/AMP, por ser otra de mis referencias clínicas y psicopatológicas.

A la Prof. Iolanda Vives: psicóloga, psicomotricista y formadora (AEC/ASEFOP), por su constante presencia y complicidad. A Maribel Verdaller: mi gran colega y compañera en las fatigas formativas. Al Prof. Dr. Juan Mila, a la Prof. Alejandra Papandrea, eximios psicomotricistas, docentes y arquitectos de puentes. A Marcelo Garbarino o como un editor (Ed. Corpora. BBAA), puede llegar a ser un excelente amigo y cómplice. A la Prof. Montse Rizo, Dr. Jesús Vera Moreno & team.

Y como no, recordar con vivo entusiasmo y afecto a mis compañeras de trabajo y colegas de la Escuela de Psicomotricidad AEC, de la ASEFOP, en Barcelona: Katty Homar, Anna Lunna y Cira Rodríguez con quienes me unen tantas risas y placer de formar conjuntamente. A Rikardo Acebo, a M<sup>a</sup>. Ángeles Cremades, por nuestros intereses compartidos e insistir ilusionados en los suyos propios. Y con ellos, a todos mis colegas internacionales de la ASEFOP por ofrecerme un lugar donde encontrarnos para poner en juego los saberes, los actos y dichos, del cuerpo. A mis colegas y amigos del Grupo de Investigación HUM-18: “Sujeto, sufrimiento y sociedad” de la Facultad de Filosofía (US. Sevilla). A todos mis amigos y colegas del Seminario de Psicoanálisis de Málaga, animado por J. Alemán. A mis colegas profesores, equipo directivo y alumnos de la Universidad de Wales TSD-EADE, en Málaga, por el placer que implica la docencia y la investigación, a pesar de sus puntuales sinsabores, como un ideal de cambio personal y social.

A Jesús Ambel, a Pedro Grás, Gracia Viscasillas, Ricardo Acevedo y Adolfo Santamaría (qepd), colegas y compañeros de andanzas intelectuales, no solo, y por mostrar su amistad y vivo interés en el lugar que tiene el cuerpo en el psicoanálisis.

A mis eternos amigos: José Luís Medina Mesa y Ángeles de Tuero, artistas ambos, mis maestros en el Zen y en el Arte. A Manel y Maite, sin quienes no hubiera podido dar comienzo al inicio. A Juan José Sanz, Concha Sanz y a mis “sobrinas”: Alya y Carla, por guardarme la “cunita”. A Isa Coll, Dra. M<sup>a</sup>. Gracia Navarro (y familia), Graciela Olivari, Yolanda González (y Jing-Jing), Edgardo Meier, Enrique Gorosito, todos ellos, compañerxs de Vida y obra. A Josep, Anna, Jordi Romaguera y María Lario por recordarme, efusivamente, la sabiduría ligada a los orígenes. Al Prof. y poeta Rafael-José Díaz y al Prof. y crítico cultural Francisco-José Hernández Adrián.

Al Dr. Gumersindo Robayna, Capt. Francisco Cabrera, Mariano Aznarez, Prof. Andrés Llorente y J. Luís Morales por nuestros "inhumanos" debates gastronómico-político-culturales que, a pesar de la distancia, me obligan a recordar de donde procedo.

La Red puede llegar a hacer extraordinarios camaradas del espacio, en concreto, entre la Filosofía y la Medicina. Especialmente: Al Dr. Prof. Luis Sáez, Prof. Luis Roca, Dr. Noberto Galindo, Juan José Muñoz, Prof. Juan Manuel Romero, Dr. Javier Peteiro e Ine Dlahhigg: por las sugerentes disquisiciones habidas en el transcurso.

Y sin duda alguna: a todos mis pacientes y alumnx, uno por uno, por permitirme aprender de ellos.

A todos mis maestros, familiares, colegas y amigos, por su afecto, pese a mis frecuentes fugas y, sobre todo, por recordarme una cotidianeidad que en algún momento resulta hasta fastidiosa.

Todos estos sujetos, y muchos otros, con nombres y apellidos, han tenido algo que ver con que pueda presentar estas líneas.

A todos ellos: Muchas Gracias.

P.D. A mi moto y ordenador, formidables productos de la técnica, que no impiden que me siga peleando con el tiempo.

## 2. Justificación del trabajo.

### 2.1. Motivaciones personales.

Este es un trabajo que quiso escribirse hace mucho tiempo. O ya estaba in-scrito de antemano: de hecho, solo faltaba ex-cribirlo. Y lo estaba en tanto, en cierto sentido, de lo que aquí se trata es de un recorrido personal, epistémico, como profesional de todo un proceso previo que culmina en esta edición.

A una actividad laboral que partió del ámbito de la actividad física a primeros de los años 80.s, -que fue simultánea a los estudios de Medicina en la ULL, conjuntamente al acercamiento al psicoanálisis, otras psicoterapias y al pensamiento filosófico- se le unieron, al poco tiempo, los comienzos profesionales en el Hospital Psiquiátrico de Tenerife en el campo de las prácticas corporales aplicadas a las patologías mentales crónicas junto a la formación como educador y terapeuta en la Práctica Psicomotriz (EMEIP. Barcelona).

La invitación y aceptación a trabajar en la URA (Unidad de Rehabilitación de Área) de Salud Mental del SAS de Huelva (1990-1996), irá acompañada de una larga e intensa formación en el ámbito del psicoanálisis de orientación lacaniana (de la que ostentamos el *gradus* de miembro titular (AP) de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, ELP y AMP. París). A esta labor clínica permanente, se sumó la de docente en la Facultad de Ciencias de la Actividad Física (Universidad de Wales TSD-EADE) en Málaga, y la de Formador en Práctica Psicomotriz (por la Asociación Europea de Escuelas de Formación en Práctica Psicomotriz: ASEFOP. Bruselas).

Dicho desempeño profesional, recurrencia vital, y por tanto sintomática de este sujeto, fue siempre acompañado de una entusiasta curiosidad que se plasmó en la búsqueda, a menudo azarosa y, en otras ocasiones, bien calculada tanto de las formaciones recibidas junto con la investigación, el estudio y publicación de numerosas producciones en aquellas áreas consideradas de nuestro interés. No sin cierto rubor, aunque consintiendo a la cifra deseante de dicho destino, constatamos que la interrelación psique-soma, la corporización, la corporeidad o la epistemología psicosomática, atraviesa nuestro recorrido personal, laboral y formativo desde hace largo tiempo.

Por supuesto que existieron factores constitutivos previos. Procedente de una familia donde los estudios y dedicación a la Filosofía y las Ciencias de la Actividad Física eran comunes a varios de sus miembros, no parece extraño que las conversaciones familiares, por momentos ásperas y en ocasiones amables estuvieran teñidas de preguntas que rondaban cuestiones fisiológicas, cognoscitivas u otras: aplicadas, técnicas, educativas o clínicas.

Sin un final claro, nunca lo fue, sin embargo, algo se debió de transmitir al despertar un inquieto deseo de saber, en la curiosidad por sostener aquello que uno pudiera intuir o, simplemente, dar sentido a lo no comprendido. Sin duda: cuerpo y saber son sintagmas que tatuaron la corporificación de este que se atreve a transitar sus huellas.

En el hecho de que no (poder) deslindar nuestro recorrido profesional de las preguntas epistémico-clínicas que concitaban, es donde podemos localizar ese vacío, sin esencia alguna, y cuya constatación encuentra consumación en esta Tesis Doctoral. Tesis (en línea, con el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla) que, como un cuerpo, cualquier cuerpo es deuda y homenaje: texto, testa y contexto; eco y hueco.

Para comenzar a ir despejando la orientación de nuestra investigación deberemos distinguir algunos hitos preliminares:

Siendo la cuestión del cuerpo en su relación con el inconsciente y lo común el eje vertebrador que articulaba dichas cogitaciones, a lo largo de ese tiempo pudimos

constatar algunas consideraciones que terminaron siendo el *leit motiv* y causa del presente trabajo. La primera: que no había un estudio sistemático desde el ámbito psicoanalítico de dicha relación epistemológica. La segunda, que tampoco, desde el ámbito filosófico, el cuerpo ha gozado de toda la distinción que merece tener. Y, en tercer lugar, no menos cierto, que el cuerpo tiene una Historia. Cuando decimos que el cuerpo tiene historia no nos referimos únicamente a una historia singular, la particular de cada ser hablante con sus determinantes simbólicos inscritos en su corporalidad, ni tampoco la antropológica o etnológica, sino a una Historia en sí. Es decir, que el cuerpo fue percibido, tratado y vivido de manera distinta según las etapas epocales que le tocara vivir: la historia del tiempo de sus afecciones, afectaciones, tratos y trastornos. A cada temporalidad, su cuerpo. En consecuencia, diferentes maneras de cuidarlo y tratarlo.

Cierto es que ambos campos y paradigmas -psicoanalítico y filosófico- tratan esta cuestión merced a numerosos autores y perspectivas; de hecho, la corporeidad en su más amplio espectro, recorre longitudinalmente, prácticamente, toda la historia de ambas. Pero no es menos cierto que, salvo honrosas excepciones, generalmente lo fue de manera marginal, subordinada y, en numerosas ocasiones, casi anecdótica.

Volvamos a la primera razón. A poco que se profundice en la doxa psicoanalítica, el cuerpo todo el tiempo hizo acto de aparición. Sin ningún género de dudas, tal y como mostramos en nuestra anterior Tesis, pudimos proclamar a S. Freud como el verdadero descubridor del cuerpo, al menos, tal y como puede ser subjetivado hoy día. Al punto que si S. Freud comenzó, y descubrió ese ignoto territorio que es el inconsciente, explorando y diagnosticando el cuerpo de los sujetos histeriformes en sus primeros trabajos, también sus últimas obras concluyeron versando el cuerpo. Lo mismo puede decirse de J. Lacan, en sus comienzos con las psicosis y la conformación del yo corporal o, en su final, con su topología subjetiva de los nudos y las cadenas, incluyendo al cuerpo como uno de sus conceptos cuasi fundamentales. Por no hablar de los numerosos estudios y escuelas psicósomáticas establecidas según orientaciones diversas. S. Zizek mismo lo dice así: "nos tonta arriesgar la hipótesis<sup>1</sup> de que ha sido precisamente la teoría psicoanalítica la primera en enfrentarse con esta cuestión capital (la del cuerpo). ¿No es este el objeto propio del psicoanálisis?: el camino de Lacan del deseo a la pulsión es el paso de Kant hasta Hegel. Desde la lógica trascendental al más allá de la castración...o de la democracia a la postdemocracia".

Lo cierto es que hasta donde conocíamos, lamentablemente, no había un estudio sistemático del "cuerpo" en la doxa psicoanalítica. Eso es lo que nos mantuvo ocupados durante largo tiempo. Primero con la obtención del DEA<sup>2</sup>, que versó sobre *los Paradigmas del cuerpo en S. Freud*. Posteriormente, nuestra Tesis Doctoral en Medicina<sup>3</sup> que trataría de los paradigmas del cuerpo a partir de la obra articuladora de S. Freud y J. Lacan, junto con la de otros autores. Estos estudios, se plasmarían más tarde en publicaciones como: *La práctica psicomotriz en el tratamiento psíquico*<sup>4</sup>, a la que siguió *Cuerpos del inconsciente: sus paradigmas y escrituras*<sup>5</sup>, otra de reciente publicación, en su 2ª edición y posterior edición portuguesa: *Psicoanálisis para psicomotricistas: una orientación somática para la educación y la clínica*<sup>6</sup>. Y una última: *Re-trazos en el aire. Escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana*<sup>7</sup>. Esta labor ha sido acompañada de numerosas publicaciones, artículos,

---

<sup>1</sup> Zizek, S. *Órganos sin cuerpo*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2006: 33, 39 y 45.

<sup>2</sup> USE. 2007.

<sup>3</sup> *Los paradigmas del Cuerpo en Psicoanálisis*. Dpto. Psiquiatría. Facultad de medicina. USE: 2011.

<sup>4</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *La Práctica Psicomotriz en el tratamiento psíquico*. Ed. Octaedro. BCN, 2013.

<sup>5</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Ed. MGE. Málaga, 2015.

<sup>6</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018.

<sup>7</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación*

colaboraciones, e incluso, alguna que otra intervención en catálogos de exposición<sup>8</sup>. Por lo que respecta al segundo motivo, tampoco puede hablarse de una *Filosofía del Cuerpo*, en cuanto tal<sup>9</sup>. Como iremos viendo, al igual que el propio psicoanálisis, el cuerpo recorre transversalmente prácticamente todo el abanico de la historia de las Ideas. Y, sin embargo, son contados los autores a los que pudiéramos adscribir, de facto, bajo tal apelativo corpóreo. El cuerpo, como objeto de estudio adquiere su plena carta de naturaleza a partir de la Modernidad, y no por nada, casi simultáneamente al tiempo de los primeros descubrimientos anatomofisiológicos. Pero ha sido el pasado siglo y comienzos del presente el que con mayor profusión ha concitado la observación y análisis de la corporeidad. Y, a pesar de que todavía no podamos hablar de unos *Estudios del Cuerpo* como tal<sup>10</sup>, después del pico que representó la *Filosofía de la Carne*, francesa, de los años 60, la presencia e incidencia del cuerpo en los últimos años del presente siglo está siendo enorme. Fundamentalmente en el ámbito social, antropológico, educativo, médico y político... No hay más que ver como desde la estética hasta la ética y la (bio)política, desde las teorías de género, *queer*, postcolonial, al *body art o art brut*, la política de los afectos y la presencia, las educaciones físicas y sanitarias, vivenciadas y experienciadas, pasando por los trastornos conversivos somatiformes, psicósomáticos, dismorfofobias, adicciones, o ayudas y terapias de más diverso pelaje, se presentan todas ellas bajo la égida de lo corpóreo. Es tal el volumen de información, publicaciones, textos y prácticas difundidos de un cierto tiempo para acá, que bien podemos enunciar, junto con numerosos autores, que hemos pasado del llamado *giro lingüístico*<sup>11</sup>, semántico, y Postmoderno del pasado siglo, al actual periodo Hipermoderno, que ya podemos nombrar como del *giro somático*. Esto no es sin el pago de su precio. Pues la corporeidad misma, la experiencia, la somatognosia misma del cuerpo, tampoco ya es la que era. Sobre el declive, la decadencia e incluso el final del cuerpo, se han referido algunos autores. Nosotros, en su momento, propusimos como “debilizada”<sup>12</sup> a esa carne que, por más fortalecida, modelada y cuidada que se pretenda, tanto más frágil y desestructurada se nos muestra. Por ello, este es el tercer motivo, cada vez cabe menos duda que el cuerpo, con toda su fenomenología y casuística, va a ser lo que comandará los designios del presente siglo por no decir que ya está siendo uno de sus principales damnificados. Superada la filosofía de la “sospecha” (Ricoeur) y su trasunto postmoderno (Lyotard), el pensamiento débil (Vattimo), la caída de los grandes relatos, el “simulacro” (Baudrillard) la “sociedad del espectáculo” (Debord) o el “rizoma” deleuziano, caída la Palabra y la Razón: el Logos, diluido “líquidamente” (Bauman) el valor civilizador y delimitador del orden simbólico... a los humanos- dicho un tanto apocalíptica y

---

*lacaniana*). Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020.

<sup>8</sup> Sumado a la de miembro de Tribunal de algunas Tesis Doctorales como las de: José Luis Rosario (USE:2013), Sofía de Sousa Bras Vilar (UCM: 2015); Gretel Abed Hekiman (UCM: 2016), José Manuel Pérez Monge (UP VIII Vincennes/Saint- Denis: 2017); Olivia Bellanco (UP. VIII Vincennes/Saint-Denis: 2018).

<sup>9</sup> Exceptuando, quizás, la honrosa compilación de Rivera de Rosales y López Sáenz. 2002. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. O el magnífico número monográfico: AA.VV. 2010c. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*.

<sup>10</sup> Como puedan serlo los *Estudios Postcoloniales, de Género, Queer, Culturales* etc. Un intento aproximativo de articular las diversas versiones que del cuerpo se han ido dando procede de la muy reciente *teoría Crip* (hermana de la *Teoría Queer*), vehiculada alrededor de su conceptualización sobre la Discapacidad funcional.

<sup>11</sup> Expresión por la cual Gustav Bergmann designaba ya en 1953 una manera de hacer filosofía iniciada por Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*. Y popularizado por R. Rorty en su obra homónima.

<sup>12</sup> Rodríguez Ribas, J. A. "*Carne Debilizada: escorzo para una ética de la Deferencia*". Aperiódico Psicoanalítico. Año 14. Nº 29. Buenos Aires. 2016.

apresuradamente -apenas les queda el tiempo y el cuerpo<sup>13</sup> para sustentar su propia condición.

Ahora bien: tanto más evidente resulta la progresiva “corporalización” de la subjetividad contemporánea que si tuviéramos la intención de hacer avanzar sus aspectos teóricos como las áreas de intervención aplicadas de la subjetividad corporal<sup>14</sup> no nos quedaría otro remedio que volver sobre el origen de sus inicios, esto es, sobre los fundamentos mismos que hacen que un sujeto no pueda ser reducido a una mera somaticidad orgánica, su “nuda vida”, en cuanto advenimiento como Ser de lenguaje e historia -por tanto de presencia, acontecimiento, afecto y transmisión- desde la apropiación, que también lo es expropiadora, parlante, sexuada y mortal de una corporificación subjetivadora.

Es este el sentido, manifiesto y latente, que va a dar vida al presente estudio: poder articular, arrojar una nueva luz a los fundamentos ónticos y ontológicos -tanto filosóficos como psicoanalíticos- que están en la base de la constitución de la corporización. Mejor dicho: como ciertas aportaciones filosóficas entre ellas, fundamentalmente, las estructuralistas, fenomenológicas, hermenéuticas y postestructuralistas, pueden llevar a esclarecer nuevas perspectivas a los desarrollos de la teoría psicoanalítica en materia del cuerpo. Para, posteriormente y en la medida de lo posible, poder dirimir las consecuencias teóricas y aplicadas que atañen a la corporalidad contemporánea; bajo aquello que de manera conjetural hemos venido a denominar como una: “Corpórica Lacaniana”.

¿De dónde nace este sintagma? En un principio adoptamos el de “Somática Lacaniana” como enunciado de este trabajo. Sin embargo, no terminaba de convencernos. El soma, en toda la tradición occidental, es aquello que se opone a mente, a psique, al espíritu. El término “somatopsíquico” o “psicosomático”, heredero de la tradición cartesiana moderna, aduce una posición epistémica y clínica orientada hacia una presunta unificación e integración teleológica de sus opuestos. Un dos que se quiere uno. Para ello, se acentúan sus mecanismos integradores: inmunológicos, fisiológicos, neurobiológicos, emocionales... La paradoja es que sus términos se encuentran en el infinito: cuanto más quieren asimilarse más se redobla su fractura inmanente. Visto de otra manera: ¿cuál sería el vocablo que mejor convendría al logos de ese ente unificado en su disociación inmanente, en su apropiación expropiada, incompleta e inconsistente?, ¿a ese Uno que es un dos, mejor dicho, y como veremos, un tres o un cuatro? Después de mucho debatir y rebuscar encontramos un sintagma que parece ajustarse mejor a nuestros propósitos. Quizás el término de “corpórica”, usado por ciertos artistas plásticos mexicanos<sup>15</sup>, designe de manera más ajustada lo que acá pretendemos desplegar. ¿Es dable vislumbrar una suerte de *Corpórica Lacaniana*?: si, a condición, de que dicho saber, que no ex-siste en cuanto tal, no ceda a su condición de supuesto, de proyecto fracasado, de conjetura e hipótesis. A condición de que no pretenda proclamar una imposible metafísica trascendental del cuerpo, a condición de tomar al cuerpo como un “artefacto in-trascendente”<sup>16</sup>, siempre fallido y nunca totalizado e inconcluso, una ontología barrada y parcial, en su condición de sujeto de lo real.

En cierto modo, y dicho a vuela pluma, un presunto pensamiento del cuerpo parecería homologar la propia estructura del cuerpo mismo, aludiendo con esto tanto a su estatuto fragmentario, parcial, disociado, como a su condición misteriosa y enigmática al decir

---

<sup>13</sup> Al decir lacaniano: lo imaginario de lo real y lo real de lo imaginario.

<sup>14</sup> En nuestro caso: el psicoanálisis, la práctica psicomotriz, la medicina psicosomática y su respectiva incidencia política.

<sup>15</sup> En: <http://corporica.blogspot.com/>. Recup.: Enero 2109.

<sup>16</sup> Larriera, S.: Presentación del libro de poesías en Madrid, “No Saber” de Jorge Alemán”. Rev. Consecuencias. Noviembre 2008.

En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.php?file=arts/derivaciones/larriera.html>. Recup.: Dic. 2020.

de Spinoza y Lacan. Hasta el punto de que no puede hablarse de *Una* epistemología del Cuerpo como tal. De hecho, constatamos continuamente que este saber solo puede articularse como tal *en la medida que su estructura sea la del cuerpo mismo*: un "patchwork de piezas sueltas"<sup>17</sup>, un "patchwork libidinal", en Lyotard o un "mosaico paradójal", en F. Rella...como se irá viendo en sucesivos desarrollos.

*Corpus del cuerpo*, en su relación contingente, paradójal e imposible, siempre provisional y transitoria en cuanto sus elementos -disímiles e inconexos- y, sin una definitiva relación causal, aunque en ocasiones, algo de lo (im)posible pueda tener lugar como estructura anudada.

Convencidos de este orden, este proyecto corpórico que está en el fundamento somático de la carnalidad subjetiva no pretende, ni puede, ser otra cosa que un despliegue de mesénquimas, de parénquimas, de capas embrionarias, de trazos y trozos sueltos, incompletos e inconsistentes unidos a una temporalidad que pretende ser propia cuando no deja de ser pura contingencia (im)propia.

En otro orden de cosas se nos puede preguntar, nos preguntamos, que hace un Doctor en Medicina (Psiquiatría) adentrándose en el proceloso mar filosófico tratando de ahondar en los fundamentos de su objeto de estudio.

A pesar de lo dicho hasta este momento como respuesta posible, y a modo de *captatio benevolentiae*, nos gustaría esgrimir algunas que otras otras razones suplementarias:

1.-Ante todo, que la Ciencia, y sus tecnologías aplicadas son uno, aunque no necesariamente el más importante, de los paradigmas posibles que componen el ámbito del saber-hacer con el cuerpo de los seres hablantes.

2.-En segundo lugar, que el "cuerpo", en sus variadas versiones, tampoco es solo dominio de la Medicina. Antes bien y como veremos, sus acepciones son tan diversas, ricas y variadas que exceden ampliamente a lo orgánico de su tratamiento fisio-médico. En este tiempo de reivindicación de la "evidencia" como frontera irrecusable que define su "cientificidad" intrínseca, marcando los límites entre lo estrictamente médico y no médico, no estará de más recordar y poner el acento en aquello que justamente escapa a lo falsable, evaluable y cuantificable de la corporeidad hablante, por no reproducible: el cuerpo y la carne constituidas a partir del poder subjetivante de esa "casa del ser" que es el Lenguaje. Afortunadamente, no todo es objetivable en el cuerpo<sup>18</sup>.

3.-Tan es así, que los propios estudios médicos no dejan de estar trufados de materias que exceden y amplían los meros paradigmas positivos medicofisiológicos o quirúrgicos. Como la Ética o la Antropología médica, la Historia, la Pedagogía, la Sociología médica etc. De hecho, la Medicina en sí -cualquier avezado en ella lo admitiría- no es propiamente una ciencia sino más bien, una tecnología, incluso, una tecnicidad cercana al arte hecha de pilares científicos y no-científicos. Detrás de un diagnóstico o una prescripción, por muy tecnicada que sea...siempre hay un alguien para alguien.

4.-No por nada, la lista de médicos-filósofos a lo largo de la Historia del pensamiento es enorme. Por citar: Hipócrates, del que se recuerda que dijo:

...el médico filósofo es igual a Dios. No hay una gran diferencia entre la medicina y la filosofía, porque todas las cualidades del buen filósofo deben encontrarse también en el médico: desinterés, celo, pudor, aspecto digno, seriedad, juicio, tranquilidad, serenidad, decisión, pureza de vida, hábito de sentencias, conocimiento de lo que es la vida útil y necesaria, reprobación

---

<sup>17</sup> "El estatus primitivo del cuerpo, contrariamente a la evidencia visible está hecho de *piezas sueltas*" (Miller, J.A. 2013: 16).

<sup>18</sup> Diríamos más, aunque no sea este el momento para desarrollarlo: es justamente la condición de no-cientificidad la que posibilita el hacerla posible. Dicho de otra manera: lo científico solo puede darse con la condición de excluir lo subjetivo de su campo y método de estudio, esto es, recusar, forcluir, la subjetividad corporizada.

de los casos malos, animo libre de sospechas, devoción a la divinidad<sup>19</sup>.

5.-Dando un salto, y aunque sus interlocuciones harán continuo acto de aparición, tampoco vamos a centrarnos en las relaciones del Psicoanálisis con la Filosofía, bien patentes desde sus orígenes. Merecería un arduo trabajo, aunque hay sobrados estudios para ello<sup>20</sup>, pero sírvanos saber cómo, ya desde sus inicios, S. Freud se proclamó deudor del pensamiento de Brentano, Goethe o Schopenhauer. Por su parte la nómina de pensadores presentes en la obra de J. Lacan, otro médico, es francamente extensa.

6.-Por último: que somos bien conscientes de nuestras limitaciones filosóficas. La ausencia de unos estudios reglados en Filosofía presenta toda una serie de inconvenientes de los que los formales no son, quizás, los mayores de ellos. A pesar de dedicarle mucho de nuestro tiempo y entusiasmo a este cometido, no obsta para que, por momentos, nuestra formación adolezca de cierto erratismo, carencia del rigor y, a menudo, del encadenamiento lógico que merecen ciertas líneas de pensamiento. Bien conscientes de todo ello y sin pretender, en momento alguno, pasar por lo que no somos ni pretendemos ser, pero tampoco sin tener que disculparnos, tratamos de suplir dichas bases requeridas asesorándonos de la mejor manera posible. La mejor y versada compañía, la curiosidad insaciable y la perseverancia en la lectura, esos han sido, a menudo, nuestros mejores magisterios.

Nuestra posición, que S. Freud situaba entre la Medicina y la Filosofía, nos situaría más bien en eso que J. Lacan nombró como *folisófica*<sup>21</sup>: nos reconocemos muy cómodos en ese apelativo.

Que en este que suscribe, ha llegado a adquirir categoría de auténtica formación sustitutiva del inconsciente: haciendo de la filosofía ese nudo que abrocha y cose ciertos territorios limítrofes y fronterizos -deudas y anhelos, bordes de inscripciones y litorales, vacíos y nadas- que quizás no hubieran podido ser tejidos de otra manera... a lo peor.

## 2.2. Interés del presente estudio.

Una vez expuestos los motivos iniciales que animan el presente trabajo nos interesa ir acotando las preguntas iniciales que el tema enunciado concita. Es decir: ¿qué es lo que nos interesa del estatuto del Cuerpo, desde una orientación filosófica y psicoanalítica en concreto, para llegar a emprender un estudio pormenorizado con cierta pretensión de rigor? Pues bien es cierto que acotar, desplegar y extraer las consecuencias del fenómeno, de la cuestión, de la corporeidad es lo que anima el presente trabajo. De partida, ya podemos nombrar algunos hechos bien constatables.

El primero, ya apuntado en el anterior apartado es la inexistencia de un estudio sistemático de las diferentes modelizaciones, teorizaciones y desarrollos en lo que al cuerpo atañe, en los ámbitos tanto de la filosofía como del psicoanálisis. Por lo que, de manera muy general y cual epifenómeno, la concepción del cuerpo tomada en cada ocasión ha dependido de una teoría conceptual más amplia a la que hubo de subordinarse. En este caso, el esquema conceptual, la perspectiva epistémica previa, es la que condicionó la corporeidad expuesta. A este respecto, habría tantos “cuerpos”

---

<sup>19</sup> Entre ellos: de la Escuela de Mileto: Tales, Anaximandro, Anaxímenes. De los Eleáticos: Colofón y Parménides. De la Escuela de Cnido: Cetesias, Polícrates y Nicómaco. De la Escuela Atomista: Demócrito y Lucipo de Abdere. Entre los Periodeutas, encontramos a Eurifón, Diógenes de Apolonia, Pitágoras, Alcmeón de Crotona, Empédocres de Agrigento, Anaxágoras de Clazomene, Heráclito de Efeso. Por no dejar de citar: Galeno, Avicena, Girolamo, R. Llull, Gómez Pereira, Oliva Sabuco de Nantes, Juan Huarte de San Juan...

<sup>20</sup> Dos relevantes: *Lacan y la filosofía* de Alain De Juranville (1992). O, *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan* de Jorge Alemán (1992).

<sup>21</sup> Neologismo lacaniano (Lacan, *J. Sem.* XXIII: 126.), *folísofo*; sintagma homofónico entre *filo* y *folie* que alude tanto al amor por el saber, cómo por la locura (etm. loquor: el que habla).



como movimientos filosóficos: *un cuerpo para cada corpus*. La cuestión todavía se complica más, habida cuenta que los autores tomados como referentes vieron evolucionar su concepción del cuerpo a medida que sus esquemas gnoseológicos lo iban haciendo; podremos decir que: *a cada autor, su propio cuerpo*. Con lo que, si se pretendía dar un tratamiento epistémico a la corporiedad, o se recurre a una escueta reseña de autores diversos -que, en ocasiones, se contradicen entre sí de manera flagrante- o, como mucho y por el contrario, se toma un rasgo muy específico de un fragmento teórico de algún autor que permita cotejarlo con otros.

De esto mismo, tampoco se libra la doxa psicoanalítica.

Por tanto, el *leitmotiv* de la investigación que presentamos y que tomará la modalidad de una Hipótesis formal, es que: el hecho de cotejar los diferentes modelos y concepciones sostenidos por la Filosofía, a lo largo de su historia, puede enriquecer de manera sustancial los fundamentos epistémicos, clínicos y políticos del cuerpo amparado por el paradigma psicoanalítico. En consecuencia, la intención que anima la presente investigación pasa por *ampliar, solidificar y reformular los fundamentos y bases tanto óntico como ontológicas de la corporeidad "propia"*, desde una modelización psicoanalítica para colegir sus ramificaciones y alcances posteriores.

Tampoco somos ingenuos con ello, pues el hecho mismo de tratar de aproximar ambas concepciones paradigmáticas, que ponen en el centro de sus nexos al sujeto y sus producciones, ya presupone un acotamiento previo que excluye otras modalidades de lecturas: metafísicas, etnológicas, estéticas, teológicas etc.

De dichas interrelaciones epistémicas, con sus encuentros y desencuentros, con sus similitudes y tensiones, junto con las bifurcaciones éticas, clínicas y políticas derivadas de sus renovados fundamentos, podrá configurarse un ámbito que hemos venido en denominar como "Corpórica lacaniana".

Otra serie de razones posibles, que laten en esta declaración de intenciones, atañen al propio objeto de estudio. Cuyo descubrimiento pasa por hacérsenos, cada vez, más acuciante:

Una. Si, como ya se adelantó, desde finales del pasado siglo la producción académica y editorial alrededor de la carne, el cuerpo y las subjetividades corporales se ha multiplicado de manera ostensiblemente creciente<sup>22</sup>, es que se está configurando un ámbito de estudio que pretende alcanzar una madurez realmente inédita en otros tiempos. En este sentido, delimitar conceptualmente una somática psicoanalítica debiera impregnar, enriqueciendo suplementariamente, los fundamentos teóricos de toda una serie de ramas del saber, como: la filosofía misma, la antropología, la estética, la política, la educación y didáctica, la sociología, las ciencias de la actividad física, los estudios culturales, postcoloniales y de género etc. por citar algunas de ellas.

Una segunda razón. La clarificación del recorrido del concepto "cuerpo" y el estudio de su coherencia interna, en relación con otros conceptos considerados fundamentales, permitiría afinar y aumentar nuestro saber semiológico y psicopatológico, esto es, el que compete a la psiquiatría, la medicina psicosomática o la psicología clínica.

En tercer lugar. La aparición cada vez más progresiva de clínicas bizarras, inclasificables, limítrofes, borderline, etc, nos hacen tener presente, en mayor ocasión, el estatuto del Cuerpo. La preeminencia de conductas adictivas, psicosomáticas, sociales, sexuales, disruptivas, la multiplicidad de trastornos de los hábitos de la vida diaria, ingesta, sueño etc, cuestiona seriamente sus orígenes psicogenéticos y su patogenia "clásica". El abordaje semiológico, etiológico y diagnóstico de los trastornos graves de la personalidad, las conductas actuadas y dependientes, muy frecuentes en el campo de la infancia y adolescencia, pero también en el adulto, se presentan hoy día como el caballo de batalla de la investigación y la consulta.

En cuarto lugar. Dicha investigación haría notar sus efectos en el campo de la práctica

---

<sup>22</sup> En la Bibliografía podremos encontrar toda una serie de textos complementarios al presente trabajo.

terapéutica y clínica misma, en tanto en cuanto nos permitiría enriquecer el análisis de nuestra manera de intervenir, sea con la palabra sea a través de la acción, en el campo psicoeducativo y/o psicoterapéutico<sup>23</sup>.

En quinto lugar. Su actual incidencia política. Numerosos autores, especialmente en esta segunda década del presente siglo, dentro de este periodo que ha venido a denominarse tardomodernidad postcapitalista, posthumanista, hipermodernidad etc, ponen cada vez más el acento en el cuerpo frente al declive de la razón y la palabra. Como dice Berardi:

Que una facultad cognitiva pasa a formar parte del discurso económico quiere decir que se ha convertido en un recurso escaso...¿Es posible, es planteable, una estrategia de desaceleración, de reducción de la complejidad? No lo creo. Es posible una estrategia de *upgrading* del organismo humano, de adecuación maquina del cuerpo y del cerebro humano a una *infósfera hiperveloz*. Es la estrategia que se suele llamar posthumana. Por último, es posible una estrategia de sustracción, de alejamiento del torbellino...En la virtualización, la presencia del cuerpo del otro se vuelve superflua, cuando no incómoda y molesta. No queda tiempo para ocuparse de la presencia del otro. Desde el punto de vista económico, el otro debe aparecer como información, como virtualidad y, por tanto, debe ser elaborado con rapidez y evacuado en su materialidad<sup>24</sup>.

La crisis de la democracia deliberativa y representativa pone en solfa las clásicas certidumbres acerca de la razón como eje vertebrador de la convivencia en la Polis. Así, y sobre todo a partir de la crisis económica del 2007, la constatación de la progresiva consolidación de acciones de gobierno cercanas a una auténtica biopolítica neoliberal, la irrupción de movimientos de emancipación ciudadana, el auge de populismos de derechas e izquierdas etc, todos ellos, tienen en común ser vertebrados por la presencia de los cuerpos en acto, así como la movilización fantasmática del pathos, de las pasiones, y de los afectos puestos en juego.

En sexto lugar, y quizá asociado a las anteriores razones: que este es un tema de gran calado y actualidad en el seno de la comunidad analítica misma. Siendo objeto de un animado debate: debate que habitualmente no parece trascender en la medida de lo deseable.

Por último y sumado a todo lo anterior queremos insistir, tanto en el carácter de *patchwork* y ensamblaje contingente, como ya se ha hecho, como la peculiaridad de un *work in progress* provisional, que adquiere para nosotros este trabajo.

En el sentido que si bien resulta efecto de un recorrido subjetivo -que no ha sido sin frecuentes avatares, avances, *impasses* y retrocesos- este estudio se presenta indefectiblemente bajo la impronta de un recorrido bien trazable lo que acentúa, precisamente, su carácter de inacabado, provisional y pleno de interrogantes tanto iniciales como surgidas a lo largo de su redacción<sup>25</sup>. De ahí que tampoco dejemos de señalar el carácter evolutivo, al modo de capas de cebolla, que van a tomar nuestros desarrollos. Iremos de lo más genérico y limítrofe a lo más específico u ontológico. No tanto en su sentido esencialista como estructurante, por lo que atañe a sus conceptos constituyentes y líneas argumentales.

---

<sup>23</sup> Si el Psicoanálisis es un tratamiento de lo real del sujeto por la vía de lo simbólico -a través de la palabra- el abordaje del goce pulsional se convierte en estos momentos en una cuestión candente de enorme actualidad clínica y técnica.

<sup>24</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007: 177,180, 184.

<sup>25</sup> Y, sin embargo, tenemos la impresión de que es justo ahora cuando estamos en posición de poderlo abordar. Hicieron falta numerosos estudios y una dilatada práctica clínica previa, para poder autorizarnos en los enunciados conclusivos del presente trabajo.

Así, el trabajo estará dividido en grandes bloques:

1.- *En el primero, Apdos.-3 y 4, a modo de delimitación inicial y preparatoria, desarrollaremos una breve panorámica general de la concepción del cuerpo desde varias de sus problemáticas, es decir, la puesta en cuestión del cuerpo. En este apartado enunciaremos algunas líneas generales del cuerpo en la Sociantropología, el Arte, la Medicina y Psiquiatra, así como una visión genérica del cuerpo desde la Filosofía*<sup>26</sup>. En esta declaración de intenciones y a la hora de ir despejando el terreno, harán su aparición toda una serie de preguntas iniciales como pueden ser: la relación del cuerpo o la propiedad del cuerpo de cara al psicoanálisis como a la filosofía, la causalidad, la diferencia síntoma-trastorno, incluso, la distinción entre lo normal y lo patológico, tan cara a Canguilhem (1971). Pues justamente late en todo momento y a modo de *vis refleja* -a pesar de sus puntos de encuentro o anudamientos posibles- la pregunta sobre a qué corporeidad remite cada discurso<sup>27</sup>.

2.- *El segundo bloque lo componen, los aspectos formales de esta investigación, Apdos.- 5,6 y 7, con la formulación de su Hipótesis, sus Objetivos, la Metodología empleada y el Material al cual se va a recurrir.*

3.- *El tercer gran bloque vendrá dado por un análisis más pausado sobre el estatuto del cuerpo en la orientación freudolacanianiana: Apdo.-8, tanto desde sus paradigmas como el esclarecimiento aportado por la Orientación Lacanianiana bajo la batuta de J.A. Miller.*

4.- *El cuarto bloque: Apdo.- 9, remite a los principales pensadores cuya concepción del cuerpo pueda asimilarse o acercarse al menos a la sostenida por el psicoanálisis. O los que, por el contrario, en sus desarrollos fueron influidos por los postulados psicoanalíticos. Esto supone que, ya habiendo tomado la elección de una determinada versión del cuerpo, la que remite a la subjetividad barrada y faltante de los seres-habla, nuestra dilucidación incidirá en aquellos pensadores que pongan su acento en la constitución del sujeto, es decir, aquello que adviene a partir de la “sospecha” de la Modernidad al decir de P. Ricoeur.*

5.- *El quinto bloque lo componen las Conclusiones y Discusiones: Apds.- 10 y 11.*

*En el Apdo.-10, Conclusivo se podrá constatar más nítidamente nuestra propia elaboración en el sentido de formalizar los posibles paradigmas filosóficos que atañen al cuerpo. Con ellos, y poniéndolos en serie con los paradigmas psicoanalíticos, buscaremos sus puntos de encuentro y desacuerdo sin escatimar reflexiones y conjeturas a la hora de mostrar en qué punto nos situamos en la actualidad. Con todo este material previo preparatorio, ya estaremos en posición de enunciar nuestras propias Conclusiones: exponiendo los resultados a la hora de responder a la hipótesis inicial planteada de una Corpórea Lacanianiana.*

*Para ello, pondremos el acento en las facetas más sobresalientes de este desbrozamiento conceptual: tanto la vertiente epistémica (10.3. Epistemología de los cuerpos habientes), la vertiente política (10.5. Ética y Biopolítica de la Defferencia) y la esfera clínica (10.4. una (psico)Somática lacanianiana).*

*En la Discusión, Apdo.-11, plantearemos algunas críticas posibles a este estudio, tanto como vías alternativas de investigación. Junto un Apólogo que alude a la premura y precariedad corpórea vivida en estos últimos tiempos.*

*Este proyecto expuesto reclama, para finalizar, una serie de precisiones previas que nos vemos obligados a detallar.*

*La inicial, como ya se acordó, es que sería descabellado querer presentar una teoría absolutamente unificada de este ente llamado cuerpo, por mucho que acotáramos su significantividad. Ni siquiera lo pretendemos. Máxime cuando el cuerpo mismo, el*

---

<sup>26</sup> Referiremos acá aquellos autores cuyos postulados sean ajenos a los de la subjetividad freudolacanianiana. Los más próximos, serán abordados en el Apdo 9.

<sup>27</sup> Resulta del todo evidente que el cuerpo apuntado por una teoría que pivote sobre la hipótesis del inconsciente no puede ser la misma que aquella que ponga en su centro el Ser de la Cosa corporal.

propio, es un “objeto” a construir, no viene dado, oscilando entre el haber, el ser y el tener en un anudamiento simbólico que circunda sus vacíos en la producción de sus “nadas” de goce pulsional, causando la pregnancia de una imagen y sentido que no es sino la de la conciencia misma. El cuerpo, como una *Óptica de lo Ex-*, no se puede arropar con el brillo de una teoría acabada y prístina en su mostración e intelección. Lo cual nos pone de aviso sobre cualquier tentación integradora u holística. Si podemos llegar a enunciar que “Hay del cuerpo”, tenencia y habiencia, sin esencia alguna, es porque no todo y no-todo goce puede ser reabsorbido por el universo simbólico quedando como saldo un resto, una nada indecible e indialectizable. La lógica lacaniana de los cuerpos-dicentes: -un *Con-de lo Ex-*, sería entonces, más cosa de lo *hétairôs*, de un resto, desecho y causa de otredad que de trans-disciplinabilidad, tratando de encontrar esa relación monista que concluyera en una metafísica trascendental haciendo del cuerpo una deidad *causa sui*. El precio a pagar por este proceder de trazos y líneas gruesas, es el de sustraernos intencionalmente a un análisis exegético de la obra de determinados autores, perdiéndose quizás la finura conceptual que traería implicada.

Hasta el punto que la corporeidad, la corporificación y sus corporalizaciones emergentes, bajo esta concepción, se nos muestran mejor bajo un orden rizomático, caosmótico, dinámico y tisular - firma, forma y flujo- en el que el matema estructural, en su vocación de encuentro con su real material deberá ceder su lugar a una topología de nudos, de cadenas y madejas, donde el vacío y el exceso gozantes aparecen circundados, horadados e inscritos por toda una serie de elementos simbólicos: lo cual deviene en una ética más de la diferencia que de lo Universal, y que nombraremos como de la *Defferencia*, en clara paráfrasis levinasiana y derrideana.

Es por esto que, sumadas las limitaciones de extensión del trabajo, *de muchas de las cuestiones planteadas solo podremos enunciar una breve reseña indicativa*; otras tantas habremos de descartarlas simplemente<sup>28</sup>. Y algunas otras, procederán de una elección previamente ya decidida<sup>29</sup>.

Por último, al reclamar este trabajo como un proceso y progreso *continuo no podremos, ni deberemos, evitar hacer un frecuente uso de algunos desarrollos personales previos*<sup>30</sup>, a la hora de articularlos con la impronta de ciertos autores tras el intento de despejar nuevas topologías y topografías somáticas. Lo que nos deparará algunas pocas certezas y no menos sorpresas.

---

<sup>28</sup> P.eje. A la hora de ir situando el cuerpo en las diferentes disciplinas, hemos seleccionado el cuerpo del Arte, de la Socioantropología y la Medicina Psicosomática. Hubieran podido ser muchas más...pero tuvimos que elegir bajo el riesgo de desviarnos ostensiblemente de nuestro propósito.

<sup>29</sup> Se nos puede cuestionar, a su vez, la nómina de autores significativos elegidos, fundamentalmente en el terreno de la filosofía y del psicoanálisis. Sin tener ninguna intención de exhaustividad ni neutralidad epistémica, nos hemos servido de aquellos que por la trascendencia de su obra o por sus propias concepciones al respecto pudieran facilitar el encuentro con los presupuestos que subyacen al texto.

<sup>30</sup> Queremos recalcar en este punto el uso de numerosas referencias presentes en otros trabajos -incluida la anterior Tesis Doctoral (2011 y 2013)- de este autor. Muy advertidos del riesgo del autoplagio, sin embargo, esta investigación pretende ser una reescritura de muchos de dichos conceptos, junto a una reelaboración más afinada a la luz de nuevas aportaciones indagadas.

### 3. El cuerpo en cuestión: *cuerpos aplicados*.

#### 3.1. Introducción

Todo lo que podemos vislumbrar de los famosos misterios está ligado a lo que, en alguna parte, alguien como Mauss había llamado "técnica del cuerpo"...Hay quizá una ciencia del goce, si cabe la expresión<sup>31</sup>.

Antes de acercarnos, por la vía del rodeo, a la cuestión del cuerpo, no dejará de ser interesante dar cuenta de la multiplicidad de acepciones y ámbitos desde el cual el cuerpo es reclamado. En este apartado preliminar, haremos una breve recesión, a modo de vista panorámica, de su estatuto: que va desde lo filosófico, a lo socioantropológico, el cuerpo semiótico, en sus significaciones relacionales y marco histórico, hasta el icónico, presentificado en la estética y su Historia del Arte. Para concluir con un cuerpo afectado, cuyo exponente más idóneo se encuentra en la Medicina Psicosomática y las afecciones psicopatológicas y clínicas del cuerpo<sup>32</sup>.

#### 3.2. El cuerpo en la Filosofía.

##### 3.2.1. Panorama general.

La importancia filosófica del cuerpo reside precisamente en su capacidad para estirar el orden binario de la tradición cartesiana dirigiendo la atención a una entidad que no puede ser reducida a las categorías de sujeto y objeto<sup>33</sup>

En la presentación del (magnífico) texto que siguió al *VIII Congreso* de la *Sociedad Española de Fenomenología* celebrado del 25 al 28 de octubre de 2006 en la Universidad de Valencia, a cargo de J. Conill, C. Moreno y M.<sup>a</sup> L. Pintos, proclaman que: "cuando se dice que el cuerpo está por todas partes es porque, sin duda, nunca antes en la historia occidental había sido objeto y tema tan polémico y -diríamos- tan venerado como en la actualidad. Así que, cuando se dice que el cuerpo está por todas partes, lo que se quiere decir es que el pensamiento sobre el cuerpo, la imagen del cuerpo, la ideología del cuerpo, el norte del cuerpo, su derecho y su revés, su poder y su gloria, su cumbre y abismo, su mercado..., y también su laberinto, se han convertido absolutamente -con expresión orteguiana- en tema de nuestro tiempo"<sup>34</sup>.

Por lo que respecta a la Filosofía, no existe una "Filosofía del Cuerpo" propiamente dicha: el cuerpo como tal, es tratado por numerosas corrientes de pensamiento tanto clásicas como contemporáneas. El muy apreciado texto de F. Rella: *En los confines del cuerpo*<sup>35</sup>, confirma algo que se sostiene en el presente trabajo: "nunca ha existido una filosofía que haya estado en condiciones de hablar del cuerpo"<sup>36</sup>. De ellas, sin duda, habremos de destacar las corrientes sensualistas, materialistas, fenomenológicas o existencialistas quienes, de una manera u otra, tomaron en cuenta la corporeidad o

---

<sup>31</sup> Lacan, J. S. XXI. Inédito. 20.11.73.

<sup>32</sup> Hemos debido dejar de lado, en esta escueta -e intencionalmente poco exhaustiva- mirada, todo lo que del Cuerpo atañe otras disciplinas más específicas como puedan ser: la Etnología, la Educación, la Medicina, la Arquitectura, el Urbanismo, las ciencias de la Información o la misma Actividad Física y tantas otras, que actualmente encontramos en evidente progresión numérica. Asimismo, hemos reducido la nómina de autores a los que consideramos más representativos para nuestro propósito.

<sup>33</sup> Esposito, R. 2017: 94.

<sup>34</sup> AA.VV. *Cuerpo y Alteridad*. Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid. 2010: 11.

<sup>35</sup> Rella, F. *En los confines del cuerpo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 2004.

<sup>36</sup> Op.cit.: 19.

corporalidad como causa de sí. Sin olvidar que el debate es relanzado cuando se pormenoriza la cuestión del cuerpo respecto a otros aspectos que le atañen, como la mente, lo social, el alma, la sexualidad, la seducción, el género, las tecnologías etc.

En la obra de Filosofía<sup>37</sup>, escrita a varias manos, comienza enunciando "Se entiende por cuerpo, en sentido general, aquella realidad dotada de extensión y definida por una serie de propiedades (forma, peso, movimiento, divisibilidad...) que la convierten en objeto de experiencia sensible; en este sentido, la noción de cuerpo está emparentada con las de materia y sustancia". Como al hablar de "cuerpo" se alude, generalmente, al cuerpo humano, su tratamiento ha estado ligado a su distinción del alma: clásicamente, la sustancialidad material del cuerpo se opuso a la sustancialidad espiritual, de manera que el alma puede subsistir independientemente del cuerpo. En cambio, en la filosofía contemporánea, el problema del cuerpo ha puesto su atención, más bien, en el conocimiento y su papel en la formación del yo o de la conciencia. Por su parte, Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*<sup>38</sup> nos dice, que el concepto de Cuerpo, ha sido tratado desde diversos puntos de vista, pero en la mayor parte de los casos se ha referido a lo que "aparece" como un modo de la extensión.

Es menester, entonces, hacer una breve sinopsis de las grandes ideas que han pivotado alrededor del concepto "cuerpo" sabiendo de las continuidades y aporías a las que nos enfrentamos.

Comenzaremos por un panorama genérico y algo periférico, que pretende ceñirse a las ideas claves de aquellos autores a pesar de su escasa notoriedad en este ámbito<sup>39</sup>, dejando para más adelante a los que dada la relevancia de sus consideraciones óntico-ontológicas respecto del cuerpo, aproximen sus ideas a la subjetividad freudolacanianana. En esta relación inicial incluiremos, asimismo, a algunos pensadores que más que por la corporeidad misma, hayan sido baluartes de algún aspecto constituyente de ella (pensamos en Ricoeur, Heidegger, Derrida, Foucault), pues a partir de tal, se pueden entresacar ciertas ideas en torno a la epistemología, clínica y política de los cuerpos hablantes. En esta relación, no omitiremos los comentarios psicoanalíticos que surjan.

### 3.2.2. Pensamientos del cuerpo.

#### I. Orfirismo.

Mientras que para la cultura aquea (Homero) el hombre era el cuerpo, para el pensamiento órfico se identificó con el alma. El origen de dicho dualismo lo podemos cifrar, por tanto, en el orfismo griego. El *Orfirismo*, fue un intento de reforma del culto a Dioniso, un intento de armonizarlo con las exigencias apolíneas de la individualidad. Este movimiento, inició su andadura en el VI a. C. y perduró milenios; influyendo a los pitagóricos, a Platón y a la cultura cristiana (el alma es dionisiaca y eterna, por tanto, hay que purificarla)<sup>40</sup>. Dentro de las corrientes corporeístas *Antiguas*, deben ser citados los *atomistas antiguos*, que dividen toda realidad en cuerpo y vacío; los *estoicos*, para quienes toda realidad es corpórea, incluyendo los pensamientos, los sentimientos y el *pneuma* o principio animador de la materia; y los *epicúreos*, para los que el universo íntegro está compuesto únicamente de átomos y espacio vacío: el alma es una realidad física, unida necesariamente a un cuerpo y, por tanto, mortal<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16

<sup>38</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 387-389.

<sup>39</sup> Huelga recordar la absoluta escasez de literatura filosófica que trate la corporalidad de manera histórica.

<sup>40</sup> Rivera, J. y López, M.C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 10

<sup>41</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo

Las discusiones en torno a la noción de cuerpo en la Antigüedad, se han referido a esa penetración, o no, del cuerpo por una forma. Mientras que Aristóteles, se inclina a pensar que en toda corporeidad hay una formación, Platón y Pitágoras, tienden a considerar al cuerpo como el sepulcro del alma y, por consiguiente, algo que, en principio no tiene forma<sup>42</sup>.

## II. Platón (427-347 a. C.).

Platón nos dice en el *Georgias* (carta VII) y en clave órfico-pitagórica, que nuestro cuerpo es sepulcro en el alma. En *Fedón*, que la muerte de Sócrates fue una liberación definitiva, pues el cuerpo es el origen del mal y del engaño. Ahí la formulación acabada entre el mundo *sensible* (cuerpo) y el *inteligible* (alma). Las ideas, son invisibles en tanto carecen de materia, al igual que el alma, que se piensa como sustancia en el modo de ser de la cosa, ahondando el dualismo: “partes extra partes”. Hay, por tanto, una desvalorización ontológica al cuerpo, contra la que se reaccionaría a partir del Renacimiento. En la idea del alma incorpórea se vio la originariedad del hombre, pues surge de la injusticia, de la responsabilidad individual o intuición de pertenecer a lo divino. Su consecuencia fue la de un cuerpo-máquina extrañado<sup>43</sup>. En la doctrina de Platón, sobre todo en los primeros *Diálogos*, el alma se nos aparece como una realidad simple, indivisible, caída en la materia y encarnada en un cuerpo del que ha de liberarse en el camino de retorno al saber<sup>44</sup>. Para Platón, el alma es inmortal y abandona el cuerpo: una vez este ha muerto, el alma se transforma en un ser alado; de ahí la interpretación errada cristiana de la paloma. Este ser alado nace de unos pequeños agujeros que surgen en nuestros cuerpos una vez muertos y al anhelar el mundo de las divinidades se dirige hacia él, pero antes deberá beber del río Lete o el “río del olvido” que le permitirá poderse transformar en un ser en esencia otra vez y en otro ser diferente más tarde<sup>45</sup>.

Respecto a Platón y sus referencias al cuerpo, Lacan en su *Sem. VIII. La transferencia*, nos dice que el hecho de que el deseo cristiano se haya reconocido en Platón, para quien el cuerpo debe disolverse en una belleza supraterrrestre y reducida a una forma extraordinaria descorporalizada, es el signo de que estamos sumidos en el malentendido<sup>46</sup>. En *Sem. XXIII. El sinthome*<sup>47</sup> alude al “*more geométrico*”: a causa de la forma, tan cara a Platón, el individuo se presenta como puede, como un cuerpo. Este cuerpo tiene un poder tan cautivante que, hasta cierto punto, habría que envidiar a los ciegos. Al referirse a las pasiones ligadas al cuerpo, Lacan nos dice que, la simple resección de las *pasiones del alma*, como Santo Tomás nombra más pertinentemente esos afectos, la resección desde Platón de esas pasiones según el cuerpo: cabeza, corazón, véase como dice *epizumía* o sobrecorazón: ¿no es testimonio ya de lo que es inevitable para su abordaje, pasar por ese cuerpo, que “yo digo no estar afectado más que por la estructura”?<sup>48</sup>.

## III. Aristóteles (384-322 a. C.).

---

& Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16.

<sup>42</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 387-389.

<sup>43</sup> Rivera, J. y López, M.C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 11-12

<sup>44</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16. 2016.

<sup>45</sup> Benito Climent, José Ignacio. “*El cuerpo en la filosofía y el psicoanálisis*”. En: [http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el\\_cuerpo\\_en\\_la\\_filosofia\\_y\\_el.php](http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el_cuerpo_en_la_filosofia_y_el.php). Recup.: Enero 2020.

<sup>46</sup> Lacan, J. *Sem. VIII*. 2003: 02-102.

<sup>47</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*, 2006:18.

<sup>48</sup> Lacan, J. *R y T*, 1977: 106.

Para Aristóteles, el cuerpo es una *realidad limitada por una superficie*, “tiene”, por tanto, una extensión en la medida en que “sea” algo, una substancia. El cuerpo, no sería una pura materia o potencialidad, sino que tiene un ser<sup>49</sup>. El cuerpo, así, es *Morfé* o forma y el alma su dinamismo por lo que tiene su propio espacio y es una sustancia finita. Este cuerpo, no está sólo formado de *materia (hylé) o potencia*, sino que también es informado o penetrado por una *forma*. Los aristotélicos, consideraban el cuerpo como el sepulcro del alma. El alma, para éstos, es prisionera del cuerpo<sup>50</sup>. El cuerpo vivo está dispuesto de maneras diversas y dotado de diferentes capacidades, que se realizan finalmente a través del alma: las tres funciones básicas de la *psykhé* -vegetativa, sensitiva e intelectual- no tienen lugar sino en la materia, a la que vivifican y dan forma, concediéndole sensibilidad, conducta y pensamiento<sup>51</sup>.

Muy interesantes resultan las referencias lacanianas a Aristóteles, por lo que respecta al cuerpo. En su seminario *De un Otro al otro*, evoca el cuerpo menos como apéndice que como instrumento:

es para decir que algo se satisface allí que evidentemente solo se puede designar como lo que está debajo, un sujeto, un *hypokeimenon*, sea cual fuere la división que necesariamente debe resultar para él de allí, debido a que en ese lugar solo es el sujeto de un instrumento en funcionamiento, de un *organon*. El término se emplea aquí menos en su acento anatómico de prolongamiento de un cuerpo apéndice natural más o menos animado, que en su sentido original de aparato, de instrumento, con el que Aristóteles lo utiliza respecto de la lógica<sup>52</sup>.

En su texto sobre *"Joyce el síntoma"* y la diatriba entre el ser y tener un cuerpo, como el síntoma, Lacan señala que solo participan en la historia los deportados: puesto que el hombre tiene un cuerpo, es por el cuerpo por lo que se lo tiene. “Reverso del *habeas corpus*” ... Y añade: “que dejemos el síntoma en lo que es: *un acontecimiento de cuerpo*”, ligado a lo que se lo tiene, se lo tiene del aire, se lo *aira*, del se lo tiene. En ocasiones eso se canta, y Joyce no se priva de ello...Así pues, individuos que Aristóteles toma por cuerpos pueden no ser nada más que síntomas ellos mismos relativamente a otros cuerpos”<sup>53</sup>

J. A. Miller, por su parte, recurre a menudo a Aristóteles. Por ejemplo, al diferenciar entre los *decires* y los *dichos*, comenta que estos están siempre acompañados por una suerte de fantasma, que es el decir. El decir, es una enunciación, pero es la parte invisible del dicho, que siempre se plantea como una verdad (Aristóteles). El decir *ex - siste* al dicho<sup>54</sup>. Respecto al decir de lo Uno y el cuerpo, Miller alude que nosotros sabemos que este Otro está destinado a disiparse, a desvanecerse “hasta que sólo quede el Uno solo; esclarecido como decimos, sobre el sentido de sus síntomas”<sup>55</sup>. Y lo retoma

---

<sup>49</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 387-389.

<sup>50</sup> Benito Climent, José Ignacio. “*El cuerpo en la filosofía y el psicoanálisis*”. En: [http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el\\_cuerpo\\_en\\_la\\_filosofia\\_y\\_el.php](http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el_cuerpo_en_la_filosofia_y_el.php). Recup.: Enero 2020.

<sup>51</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16. 2016.

<sup>52</sup> Lacan, J. *Sem*. XVI. 2008:190.

<sup>53</sup> Laurent, E. “*Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo*”. 2013. En: <http://nelbogota.blogspot.com/2013/02/hablar-con-el-propio-sintoma-hablar-con.html>. Recup.: Julio 2020.

<sup>54</sup> Miller, J. A. *Un esfuerzo de poesía*, 2016: 62.

<sup>55</sup> Miller, J. A. “*Hablar con el cuerpo*”. Congreso PIPOL V 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.aspintTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020.



en su alusión especular: "Para Aristóteles, el alma es la unidad supuesta de las funciones del cuerpo y ésta es la que nosotros traducimos en la experiencia del espejo como un alma especular. Se encuentra siempre transitada por una tensión esencial en la que se intercambian sin cesar los lugares del amo y del esclavo"<sup>56</sup>. En otro momento, Lacan se inspira en el estagirita para hablar del amor: el mejor destino del amor conyugal es la amistad, decía en esencia Aristóteles<sup>57</sup>. Por otra parte, hay un *topos* lacaniano, una referencia frecuente de Lacan a un pasaje de Aristóteles. En su *De Anima* Aristóteles subraya –y Lacan lo aprueba– que no es el alma quien piensa, sino que es el hombre quien piensa con su alma. Del mismo modo el hombre habla con su cuerpo. El cuerpo es su instrumento para hablar<sup>58</sup>. E. Laurent, asimismo, recurre a Aristóteles para recordar que el alma era el punto donde el cuerpo es uno con el intelecto: el cuerpo captado por *R, S, I*<sup>59</sup>. O, cuando comenta que el alma, según Aristóteles, era el punto donde se anudaba el cuerpo y el intelecto, los *noumena* que son las ideas que la inteligencia (*noûs*), que es una suerte de órgano suplementario, al modo chomskyano, que permite ver. Ve las ideas, capta, mientras que la vista no puede alcanzar más que las cosas visibles<sup>60</sup>

#### IV. Epicúreos (341 a.C.).

Para los Epicúreos, según el magnífico E. Lledó, la filosofía era una reflexión sobre la felicidad humana. Y dado que el conocimiento quedaría siempre sometido al distante dominio de la teoría, acá, el sustento de todos los empeños intelectuales, *era un cuerpo humano*, sometido al dolor y a la muerte pero, al mismo tiempo henchido de posibilidades, de misterios de organización y de sensibilidad<sup>61</sup>. Por tanto, la perspectiva epicúrea se vuelve hacia aquello que constituye el centro real de la existencia humana: la corporeidad. Esta óptica, se niega a hipostasiar esos dualismos que dieron a las anteriores filosofías. De manera tal que el cuerpo es, pues, el momento central de la *aquendidad*, del *ser aquí*, y de él ha de partir esa nueva antropología y psicología buscadas. Para Epicuro, no habrían criterios apriorísticos que justifiquen el proceso de conocimiento. Por ello, los criterios de verdad son: las sensaciones (*aisthesis*), las prenociones (*prolêpseis*), y las afecciones (*pathé*). A las que se añaden, las proyecciones imaginativas de la mente (*phantastikaí epibolaí tes dianotas*). Esta vuelta al cuerpo, nos enseña, que él es el sustento de toda cultura, de toda historia y toda sociedad. No hay, en este caso, primacía del cuerpo, porque todo es, según Epicuro, cuerpo<sup>62</sup>.

#### V. Patrística del Cristianismo (100- s. VIII).

---

<sup>56</sup> Miller, J. A. "Hablar con el cuerpo". Conclusión de PIPOL V. 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.aspintTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020.

<sup>57</sup> Miller, J. A. "Amamos a aquel que responde a nuestra pregunta: ¿Quién soy yo?". Rev. Consecuencias. Junio 2011. En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.php?file=arts/alcances/Amamos-a-aquel-que-responde-a-nuestra-pregunta-Quien-soy-yo.html> . Recup.: Marzo 2020.

<sup>58</sup> Miller, J. A. 2016. "Habeas Corpus". En: <http://ampblog2006.blogspot.com/2016/07/habeas-corpus-por-jacques-alain-miller.html>. Recup.: Julio 2020.

<sup>59</sup> Laurent, E. *El reverso de la biopolítica*, Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 128.

<sup>60</sup> Laurent, E. "Hablar con su cuerpo-escabel". En: <https://docplayer.es/176513560-Hablar-con-su-cuerpo-escabel.html> . Nov, 2015. Recup.: Julio 2020.

<sup>61</sup> Lledó, E. *El Epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Ed. Taurus. Madrid. 2003: 31.

<sup>62</sup> Op.cit.: 88.

Para la *Patrística* del Cristianismo, el cuerpo hace ascender hacia sí la materia del que está formado, de tal suerte que esta última puede participar del orden y de la forma en la medida en que se hace un buen uso de ella. Ya S. Pablo, había hablado del cuerpo espiritual, no sometido a las leyes de la materia. Para la *Escolástica*, el cuerpo no es la materia, sino la materia formada: el cuerpo es por sí mismo, la unión entre materia y forma y la "*corporeitas*" como tal, es una forma accidental<sup>63</sup>.

En el seno de la filosofía cristiana se producen numerosas precisiones sobre la noción de cuerpo, en el marco de una doctrina del pecado, la salvación y la vida eterna. En ese contexto, el cuerpo se va a asociar a las inclinaciones menos nobles del hombre (San Pablo escribe: "si vivís según la carne, moriréis; más si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis") pero, al mismo tiempo, está presente en las imágenes de la redención concebida originariamente como una resurrección de los cuerpos, sin embargo, como "cuerpo espiritual" o "glorioso". Estas aportaciones, profundizan en los diversos modos de relación entre espíritu y materia, centrándose en la justificación de la inmortalidad personal del alma; marcadas especialmente por la defensa del dualismo y el interés por el perfeccionamiento de las dimensiones espirituales del hombre (Agustín confiesa: "deseo conocer a Dios y al alma; y absolutamente nada más"). Tomás de Aquino, por su parte, lleva a cabo una lectura cristiana de la filosofía aristotélica, de la que hereda la consideración del alma como "forma" del cuerpo: aunque defiende, contra Aristóteles, la inmortalidad del alma en tanto que alma intelectual o forma pura. A diferencia del cuerpo, que se corrompe en cuanto se le priva de forma, el *alma intelectual* es simple e incorruptible. El cuerpo es, de cualquier modo, elemento esencial para el cumplimiento de la función sensitiva del alma y, como tal, ha de considerarse parte de la naturaleza humana. En muchos casos, la cristianización de las doctrinas griegas traería de suyo una notable *dignificación del cuerpo*, que pasa a ser comprendido como una realidad creada por Dios y componente de la persona finita: ello no impide, por su parte, que el anhelo religioso y moral de excelencia incluya siempre la tentativa de superar o trascender la pura corporalidad y acceder a los ámbitos más dignos de la existencia humana<sup>64</sup>.

## VI. Leibniz, Locke, Kant.

G. Leibniz (1646-1716), en cambio, concibe el cuerpo físico como un conjunto de *eggregatum* de *mónadas*, con lo cual el cuerpo físico es la manifestación del cuerpo inteligible. Por su parte, J. Locke (1632-1704), se inclina por la opinión de que la teoría del *ímpetus*, reside en el interior del cuerpo hace que este posea un poder activo, una facultad y una fuerza. E. I. Kant (1724-1804), separó, en cambio, el cuerpo en "*fenoménico*" y "*dinámico*", lo que le condujo a un primado no explícitamente declarado del cuerpo en tanto dinámico-inteligible sobre el cuerpo como pura extensión fenoménica.

## VII. Maine de Biran (1766–1824).

La revalorización del cuerpo resulta ser uno de los aportes más llamativos del pensamiento de Maine de Biran<sup>65</sup>, según Morera. El punto central de esa novedad, la instancia en la que todo revierte y se expande, es el yo, un yo configurador de la totalidad humana. El cuerpo, para Biran, es el *campo de la posibilidad* sin el cual el yo

---

<sup>63</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 387.

<sup>64</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16. 2016.2016.

<sup>65</sup> Morera de Guijarro, Juan Ignacio. " *Problemática del Yo en Maine de Biran*". Anales del Seminario de Metafísica, XXII. Ed. Universidad Complutense. 1987-88.

no tendría existencia; el yo, por su parte, es el campo de la acción, que tipifica la condición del cuerpo humano en cuanto tal.

Si los fundamentos de la investigación bairaniana son el envolvente del individuo, el mundo de sus vivencias y el propio modelo del yo, se puede decir que sensualismo y materialismo son conceptualizados por Maine de Biran como formas reduccionistas de la realidad humana y que se sitúan en la tendencia ya existente de convertir la psicología en mero apéndice de la ciencia fisiológica. Las tesis de Maine de Biran, según Morera de Guijarro, pretenderán poner de manifiesto que, en esencia, el hombre es una fuerza activa, al menos en la medida que es propiamente hombre. Inscrito dentro del espiritualismo francés, la cuestión de las relaciones yo-cuerpo y de la valoración otorgada a este último, coloca al autor en uno de los centros de preocupación de la filosofía presente. Dentro del campo del pensamiento francés, Maine de Biran sería equiparable a R. Descartes o a N. Malebranche.

La noción de experiencia está presente en todo el recorrido filosófico de este autor, reclamando en su extensa obra, la posibilidad de otorgar un estatuto científico a la experiencia del hombre. Las distintas facetas de lo humano deben ser tratados en estudios menos rígidos, de modo que los aspectos metodológicos elaborados respeten al máximo las arduas reglas del juego a que está sometido el conocer sobre el hombre. Para Maine de Biran, la aceptación de la *primacía de la experiencia* debe hacerse extensiva desde el mundo exterior a las realidades íntimas, del ámbito del objeto al ámbito del sujeto. Pretende, por tanto, cambiar los procedimientos objetivos por el método reflexivo, auténtica observación interior, que coloca al sujeto frente a sí mismo como sujeto, encontrando allí sus datos al igual que pueden encontrarse en la naturaleza circundante. El hecho que se descubre, es que el yo se constituye a través del esfuerzo y como fuerza consciente, así como la experiencia interna, en apariencia la más frágil e inconsistente, se torna en el modelo de cualquier otra experiencia posible. En Maine de Biran tenemos un planteamiento de orden "fenomenológico". Soy yo el que recoge bagajes de sentido y de sinsentido. Los interrogantes se disuelven en el hacerse, en la acción misma de un yo expansivo, o sea, viviente. La inmediatez del cuerpo y del yo se conjuga con la distinción entre cuerpo y yo. En contra de Descartes, va a defender como primer paso hacia la ciencia, la coexistencia entre un yo-voluntad y un cuerpo sentiente y móvil. Decir yo es decir corpóreo, o encarnado, como afirmaría Marcel. En este sentido, el cuerpo se nos presenta como una resistencia, una resistencia relativa que está implicando, por contra, la posibilidad de la acción o de la volición. El cuerpo, pues, posibilita al yo, pero también le resiste. Lo mismo ocurre en relación al mundo exterior: el mundo es la posibilidad para un yo-cuerpo, a la vez que implica el mayor grado de resistencia. El yo se manifiesta como sujeto cuyo sentido es estar referido a un objeto: es en esta referencia, "intencionalidad", en la que se revela, de forma primaria, el cuerpo. "Objeto primero e inmediato del alma" cuya función reside en que sus impresiones, o movimientos orgánicos, otorgan al alma sus primeras sensaciones o sus afecciones inmediatas. En la conjunción, pues, entre el yo y el cuerpo se nos manifiesta el hecho primitivo. El yo entra en consciencia de sí mismo merced al cuerpo, merced al sentimiento de esfuerzo, de actividad, por eso no es una cosa, ni una sustancia, como defiende el racionalismo. El dato básico de la consciencia es el esfuerzo transformado en fuerza nerviosa y muscular. Al yo no se le conoce más que como principio que actúa sobre una materia que se le opone, por lo tanto, entre yo y el cuerpo se da una relación permanente e indisoluble. Por su parte, el cuerpo es un auténtico orientador de la vida humana en tanto se manifiestan en él inclinaciones afectivas e instintivas con las que el yo impregna, sin saberlo siquiera, el mundo circundante e incluso nos hace sentirnos, sin motivo alguno, alegres, tristes o irritados. La interpretación que defiende Biran, en contraste con Descartes, se aproxima a Leibniz respecto a una noción de sustancia como *causalidad eficiente*: merced al hecho del esfuerzo, descubro una acción que desencadena unos efectos. Actúo, quiero o pienso en mí la acción, luego soy o existo

realmente a título de causa o de fuerza. Lo que subyace en el yo, como fuerza indeterminada confiriéndole unidad y coherencia, posee valor *nouménico*, mientras que lo que se concreta en la acción, en los distintos actos del individuo, sigue teniendo un sentido específicamente *fenoménico*. El yo se manifiesta como sujeto que percibe dentro de una actualidad y es el concepto de alma lo que nos otorga la continuidad de sí mismo cuando no hay percepción.

### VIII. José Ortega y Gasset (1883-1955).

Aunque tampoco parece haber dentro del pensamiento hispano una corriente específica que trate al cuerpo, no queremos dejar de citar a alguno de sus representantes. En concreto a José Ortega y Gasset (1883-1955). "*Vitalidad, alma y espíritu*" (1925) es un texto del volumen colectivo: *Cuerpo Vivido*, donde comienza matizando algunas de sus afirmaciones respecto al pensamiento freudiano -del que, no lo olvidemos, fue un eximio valedor hispano- para exponer sus fundamentos raciovitalistas. Es falso e inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. La antropología filosófica tiene ante sí un tema todavía no tocado por nadie: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana<sup>66</sup>. Y su primer paso, es una topografía de las grandes regiones de la personalidad. Para ello, distingue, al menos, tres. La primera, es la porción de nuestra psique que vive infusa en nuestro cuerpo. A esta *alma carnal* debemos llamar: "vitalidad", porque en ella se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual. El cuerpo del hombre es el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento. Lo conocemos por fuera, pero, además, por dentro. Lo que llama el "intracuerpo" no tiene color ni forma definida. Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hayan montados sobre esa *imagen interna de nuestro cuerpo* que arrastramos siempre con nosotros. A su vez, ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona y asciende a las cumbres de nuestro ser. Y llama "espíritu", *al conjunto de los actos íntimos* que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. Entre la vitalidad que es subconsciente y oscura; y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, que es *la región de los sentimientos y las emociones*, de los deseos y los impulsos: "el alma". El espíritu, a su vez, no es el alma<sup>67</sup>. Tres regiones que, a su vez, delimitan tres "yoes": el yo del alma, el yo espiritual o mental y un yo psicocorporal. Esta distinción de tres zonas es lo que proporciona buenos instrumentos para aclarar ciertas diferencias en los caracteres y modos de ser. Vivimos principalmente: o de nuestra "*alma corporal*", o de nuestra emotividad o principalmente de nuestro espíritu (intelecto y voluntad)<sup>68</sup>.

En "*¡Revés de almanaque!*"<sup>69</sup>, Ortega, comenta que durante tres siglos los pueblos continentales han hecho lo posible por suponer que el hombre no tiene cuerpo. Fue un magnífico error que era preciso corregir. El siglo nuestro se resolvió a desenfundar el cuerpo y redescubrirlo. Ello es que se inició el culto al cuerpo y luego, el cultivo (orden natural: primero, culto; luego, cultivo). Ortega cree que esta reivindicación del cuerpo es una de las normas mejores de "nuestro tiempo". De ella han venido los llamados deportes y comenta que "no tengo nada que decir contra éstos. Pero tras los deportes ha venido la exageración de los deportes, y contra ésta sí hay mucho que decir. Porque el cuerpo es, ante todo, un tema aburrido: *tiene escaso repertorio* (por eso es casi imposible inventar un pecado nuevo), y apenas se exagera la atención a él, *repugna*. Su dominio actual, el hecho de que tiña del color de sus gustos la vida pública significa

---

<sup>66</sup> AA.VV. *Cuerpo Vivido*. Ed. Encuentro. Madrid. 2010: 21.

<sup>67</sup> Op.cit.:29.

<sup>68</sup> Op.cit.:43.

<sup>69</sup> Ortega y Gasset, J. "*¡Revés de almanaque!*", en *El Espectador VIII*, Obras completas, vol. II. Alianza Editorial / Revista de Occidente. Madrid. 1983: 729-732. En AA.VV. 2010: 125.

simplemente que hoy predomina en Europa un tipo de hombre arcaico y primitivo". Y automáticamente reaparecen los sencillos espectáculos aurales de la humanidad -los *juegos del cuerpo*- (igualmente como en política, afirma: que resurgen las actitudes políticas de la protohistoria).

### IX. G. Bataille (1897-1962).

Poeta, ensayista y novelista francés, encaminó su obra hacia la búsqueda en la mente del hombre contemporáneo. En el año 1957, publica en Minuit, *El Erotismo*. Esta obra no es propiamente un tratado sobre el cuerpo sino, más bien, un ensayo que, partiendo de descripciones antropológicas trata de sentar las bases de una fenomenología del Erotismo como fuerza, destino y exceso, de lo humano. Este escrito se sirve de la oposición conceptual: continuidad-discontinuidad. Si lo humano es discontinuo, la muerte es lo continuo. Otro par significativo del que se vale, es el de transgresión y prohibición. Prohibición acá entendida, como aquello que pone un límite civilizador, pero por ello mismo, no es sin trasgresión inmanente. Si el exceso, provoca angustia, la sexualidad es sinónimo de muerte. Crueldad y erotismo, son confundidos. Para ello distingue tres mundos: *el del trabajo, el profano y el mundo sagrado*. Ya desde el comienzo, de esta muy mentada obra, dice:

Podemos decir del erotismo que es la aprobación de la vida hasta la muerte. Propiamente hablando, esta no es una definición, pero creo que esta fórmula da mejor que ninguna otra el sentido del erotismo. Si se tratase de dar una definición precisa, ciertamente habríamos de partir de la actividad sexual reproductiva, una de cuyas formas particulares es el erotismo<sup>70</sup>.

Toda la operación del erotismo, continúa, tiene por fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. Los cuerpos,<sup>71</sup> se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan un sentimiento de obscenidad: “la obscenidad significa la perturbación que altera el estado de los cuerpos que se supone conforme con la posesión de sí mismos, con la posesión de la individualidad firme y duradera”. El erotismo de los cuerpos, de todas maneras, enuncia más adelante, tiene algo de siniestro. Preserva la discontinuidad individual, y siempre actúa en el sentido de un egoísmo cínico. El erotismo de los corazones es más libre. Lo básico es que la pasión de los amantes prolonga, en el dominio de la simpatía moral, la fusión mutua de los cuerpos. Por eso . “para quien esté afectado por ella, la pasión puede tener un sentido más violento que el deseo de los cuerpos”. El erotismo pues: “es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser”<sup>72</sup>. El movimiento de la carne excede un límite en ausencia de voluntad. La carne, es pues, nos dice, el enemigo nato de aquellos a quienes atormenta la prohibición del cristianismo. El sentido último del erotismo, *es la fusión, la supresión del límite*. En su primer impulso el erotismo, no se significa menos por ello en la posición de un objeto de deseo.

Es difícil no ver, en estas anteriores líneas, continuas alusiones a conceptos psicoanalíticos como el Eros, Thánatos, exceso, falta, límites, transgresiones, fusiones, goces, etc. con los que el autor estaba tan familiarizado. No en vano, Bataille dedica este texto, entre otros, al mismísimo J. Lacan con quien mantuvo en vida una estrecha relación. J.A. Miller, por su parte, en el seminario inédito del 2011, nombra a Bataille a propósito de lo real en juego. Si en Grecia, dice, lo que es real viene, determinado a partir de la esencia: lo Real es lo Uno. Para Schopenhauer lo real es la voluntad. Para

---

<sup>70</sup> Bataille, G. *El Erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona. 2000: 15.

<sup>71</sup> Op.cit.: 22.

<sup>72</sup> Op.cit.: 33.

Hegel, todo lo real es racional. Schopenhauer continúa con Nietzsche, y luego con Bataille, Blanchot, Deleuze etc. Para Lacan, lo real es la estructura del lenguaje: el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es decir, que el inconsciente es real<sup>73</sup>. Por su parte, para E. Laurent, una lógica implacable va del “acéfalo” de Bataille al hombre neuronal de Changeux. Son etapas en la puesta a punto, con la ayuda del discurso de la ciencia, del hombre “liberado”. En este fantasma masculino, ¿qué lugar para una mujer?, se pregunta. Y Bataille responde que el lazo social no se basa en la muerte del padre, como lo creía Freud, sino en la muerte de una mujer. Sueña con una sociedad secreta que repetiría el gesto. Lacan, por el contrario, piensa que es la mujer la fatal y que el discurso analítico permite que sólo sea fatal en el universal femenino abstracto<sup>74</sup>.

#### X. José Gaos (1900-1969).

José Gaos: alumno de Ortega e insigne traductor de Heidegger al castellano nos presenta “*La caricia*” (1945) incluida en el volumen *Cuerpo Vivido*<sup>75</sup>. A partir de un cuidadoso análisis fenomenológico, nos va adentrando en este acto como acto expresivo “per sé”. La caricia se define por lo acariciador y se presenta como un movimiento expresivo de la mano: lo expresivo, en este caso. A pesar de sus diferencias, la caricia debe ser una expresión unitaria, única, deslizándose suavemente la parte inferior de los dedos por la superficie de un objeto. La caricia es expresión de tacto por partida doble: tanto del sujeto que acaricia como del objeto acariciado. La morosidad y la fugacidad están en relación de condicionamiento mutuo y de oposición. El acariciar implica, además, una cierta adaptación de la mano a la superficie acariciada en función de su forma y disposición<sup>76</sup>. De manera tal, que más bien, *es la posibilidad del acariciar lo que crea la mano*. Se acaricia para calmar, para consolar, para implorar, en fin, para expresar y provocar un cierto afecto. Al igual que la razón, la palabra o la risa, la caricia es atributo exclusivo del género humano. La caricia, propia y plena, es un verdadero con-sentimiento, una literal sim-patía. La caricia parece, en efecto, una expresión de contacto en trance de convertirse en expresión a distancia. La caricia, concluye Gaos, es la mejor prueba de que en el hombre además del amor sexual, natural, hay otro amor de orden sobrenatural<sup>77</sup>.

#### XI. G. Ryle (1900-1976).

G. Ryle. Una vez que pudo ser demostrada la falacia de la disociación entre el pensamiento y la extensión cartesiana, hay que evitar caer en alguno de los monismos, materialista o espiritualista. Por eso, habría que disipar el contraste entre espíritu y materia sin admitir la absorción de uno en el campo del otro. Lo cual equivaldría a aproximar cuerpo y subjetividad en un sentido parecido. En tanto dos sentidos distintos del “existe”, anulando toda distinción entre lo “público” y lo “privado”<sup>78</sup>. Fabio Morandini en un texto<sup>79</sup>, comenta que Gilbert Ryle en su obra *The Concept of Mind* del 1949, parte de la idea de graves errores de lenguaje al no comprender la diferencia entre

---

<sup>73</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Inédito. 2011.

<sup>74</sup> Laurent, E. “*Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura*”. EL TEMA DEL CONGRESO AMP 2012. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/347/hacia-el-viii-congreso-de-la-amp/las-fallas-de-la-tierra-y-del-cielo-consecuencias-para-la-cura> . Recup.: Marzo 2020.

<sup>75</sup> AA.VV. *Cuerpo Vivido*. Ed. Encuentro. Madrid. 2010.

<sup>76</sup> Op.cit.: 56.

<sup>77</sup> Op.cit.: 84.

<sup>78</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 389.

<sup>79</sup> Morandini, Fabio. “*Una reivindicación de mente y voluntad frente al conductismo lógico de Ryle*”. Revista de Educación y Desarrollo, 42. Julio-septiembre de 2017: 81-89. En: [http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu\\_desarrollo/anteriores/42/42\\_Morandin.pdf](http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/42/42_Morandin.pdf). Recup.: Julio 2020.

conceptos como *mente, voluntad y comportamiento*, lo que nos lleva a distorsionar el significado de ciertas palabras. El autor afirma que, además del cuerpo, no existe tal cosa como una mente. Si bien lo único que podemos ver son las conductas, jamás podemos ver algo más allá. Son nuestras conductas y acciones las que dan sentido de nosotros mismos, interacciones en nuestro cerebro que nos hacen actuar de una u otra manera. El primer argumento de Ryle busca destruir la creencia de que los actos que realizamos con el cuerpo son, digámoslo así, un reflejo de otros actos mentales llamados voliciones. Para ello esgrime que quien cree en la existencia de la voluntad, está admitiendo que los actos corporales son expresiones de procesos mentales. El segundo argumento expuesto es que no es posible observar conexiones causales entre las voliciones y los actos: no se podría probar que un acto sea producto de una volición, y de existir una volición, no tiene por qué llevar a un determinado acto. Los actos corporales pueden tener otra fuente que no sea una volición. El tercer argumento infiere que, además de actos corporales, las voliciones originan otros actos mentales; las voliciones serían el resultado de la elección de una elección y, ésta de otra elección. Para Ryle, entonces, el problema estriba en creer que los movimientos corporales están precedidos por una volición. El cuarto argumento de Ryle, según Morandini, es más general y pone en duda el tipo de existencia que pueda tener la mente, ya que es diferente a la existencia del cuerpo. Subraya el misterio detrás de la conexión entre voliciones y acciones pues la vida de la mente tiene una existencia diferente a la vida del cuerpo y no existe un puente visible entre ambas. Las *conexiones entre voliciones y movimientos son misteriosas* porque la mente se encuentra fuera del sistema causal del cuerpo y, dado el tipo de existencia que tiene el cuerpo y la mente, no es posible establecer un puente.

## XII. Maurice Blanchot (1907-2003).

Unas palabras sobre M. Blanchot. Escritor, crítico, amigo de Bataille, Lévinas, Derrida, apenas se puede hablar de especiales aportaciones a la corporeidad. Fundamentalmente, él es un escritor de la escritura. Influido por Hegel y Nietzsche, pero también por Heidegger,<sup>80</sup> sus temas, fragmentados, van desde el absoluto y la negatividad, la destrucción de la metafísica, la nada y la muerte, la diseminación, la transgresión, la repetición, el eterno retorno, el exceso...

Sin embargo, su texto *La comunidad inconfesable*<sup>81</sup>, tiene enormes aportaciones al tema de la comunidad, entendida esta como uno de los nombres de lo imposible de la relación, del ser-con el Otro. J. L. Nancy le dedicaría el postfacio de esta obra que, a su vez, sería fuente de inspiración de otra suya<sup>82</sup>, sobre el mismo tema. El ser busca, dice, “no ser reconocido sino ser impugnado... con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente... de la imposibilidad de ser el mismo”<sup>83</sup>. El exceso de la carencia y por carencia se entiende es la exigencia nunca satisfecha de la insuficiencia humana<sup>84</sup>. En consecuencia, aduce, no podría haber comunidad sino fuera común el "acontecimiento" primero y último, que en cada uno deja de poder serlo (el nacimiento, muerte). Una comunidad sólo podría durar teniendo la intensidad de la muerte y se descompone desde que le falta la grandeza particular del peligro (tomado de G. Bataille) ...por lo que sólo merece la pena, la transmisión de lo intransmisible. Se intenta<sup>85</sup>. Comunidad de una prisión (la de comillas: "los amantes") organizada por uno, consentida por otro, donde lo que está en juego es efectivamente la tentativa de amar,

---

<sup>80</sup> Blanchot, M. *El paso (no) más allá*. Ed. Paidós. Barcelona. 1994: 11.

<sup>81</sup> Blanchot, M. *La comunidad inconfesable*. Ed. Arena. Madrid. 2007.

<sup>82</sup> Nancy, J. L. *La comunidad desobrada*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2001.

<sup>83</sup> Blanchot, M. *La comunidad inconfesable*. Ed. Arena. Madrid. 2007: 18.

<sup>84</sup> Op.cit.: 20.

<sup>85</sup> Op.cit.: 25.

pero para nada tentativa que no tiene finalmente otro objeto que esa nada que los anima, sin saberlo ellos y que no nos expone a nada distinto que haga tocarse vacíamente...en un "común o buscar ahí y común no encontrar ahí la comunidad negativa: *la comunidad de los que no tienen comunidad*"<sup>86</sup>.

### XIII. P. Ricoeur (1913-2005).

De P. Ricoeur, tampoco se podría decir que haya sido un pensador "del cuerpo" como tal, sino más bien un pensador del "reconocimiento". Como dice Jesús Conill:<sup>87</sup> "La experiencia que expresa la figura del reconocimiento ha sido reivindicada en los últimos tiempos por filósofos defensores de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica en sus diversas acepciones y tendencias (p. ej., Gadamer, Ricoeur, Taylor, Apel, Habermas, Muguerza, Gómez-Heras, Cortina)". Ricoeur, prolonga su "*hermenéutica del sí*"<sup>88</sup> reflexionando principalmente sobre el reconocimiento de sí, en la línea del reconocimiento de responsabilidad atribuido a los agentes de la acción griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles. Por eso el hilo de toda la investigación de Ricoeur tiende hacia una ética del reconocimiento, hasta sus últimas obras acerca de una antropología fenomenológica de las capacidades humanas. Para Ricoeur, "la persona es, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen (...) ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo"<sup>89</sup>. En esta su nueva "fenomenología hermenéutica de la persona" expone cuatro aspectos, mostrando que corresponden a los cuatro estratos de la constitución de la persona: *hablante, agente (y sufriente), narradora y responsable*. Y el hilo conductor que sigue Ricoeur para exponerlos es el de los términos de la definición del *êthos* que propone en su obra *Sí mismo como otro*: "deseo de una vida realizada -con y para los otros- en instituciones justas". Tomás Domingo Moratalla, en su texto sobre Ricoeur<sup>90</sup>, se plantea si se puede pensar el cuerpo mediante categorías que han surgido de contextos más bien éticos y políticos. A lo que responde que sí, pues el cuerpo es, para Ricoeur, lo que las personas hacen o, más bien, lo que las personas son, y *no puede distinguirse netamente persona y cuerpo*. Por otra parte, no podemos pensar que la cuestión del cuerpo ha sido "olvidada" en la filosofía de Ricoeur, pues ya desde sus inicios, el cuerpo tenía un lugar fundamental en esa relación entre lo voluntario y lo involuntario. Ricoeur nos sumerge en múltiples caminos (*parcours*) que son rodeos (*détours*) para acotar la cuestión fundamental: el *sí-mismo*. Esta filosofía del reconocimiento nos lleva a pensar la identidad en términos de reconocimiento. Y así, la persona es identificada como algo diferente a una cosa (primer concepto de reconocimiento), es reconocida en sus capacidades (segundo concepto de reconocimiento) y, en tercer lugar, es plenamente reconocida en la reciprocidad y el don. De igual manera, el cuerpo, ausente y sin embargo presente en esta filosofía, se deja interpretar bajo el paradigma del reconocimiento. El cuerpo es algo gracias a lo que somos personas; *identidad reconocida y cuerpo reconocido*, en este planteamiento, vendrían a coincidir. Así podríamos hablar de *cuerpo identificado*: el cuerpo como objeto en el mundo diferente de los objetos, como siendo algo diferente a las cosas, como distinto, como propio, como único. También, el *cuerpo capacitado*: el cuerpo es ocasión, lugar y medio de

---

<sup>86</sup> Op.cit.: 85.

<sup>87</sup> Conill, J. "*La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento*". En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. 2010: 66.

<sup>88</sup> En: Ricoeur, P. *Caminos de reconocimiento*. Ed. Trotta. Madrid. 2005: 103.

<sup>89</sup> En: Paul Ricoeur. "*Aproximaciones a la persona*", en *Amor y justicia*. Ed. Madrid. Madrid, 1993: 105 y ss.

<sup>90</sup> Domingo Moratalla, T. "*Cuerpo reconocido. El cuerpo en la Hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricoeur*". En. AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. 2010: 220-230.



ejecución se hace mundo, en esa mezcla de poder y no poder. Y, en tercer lugar, cuerpo *agradecido*: el cuerpo es en última instancia el que interviene en la mutualidad, en el entrecruzamiento de reconocimientos; es el cuerpo que se vive con otros, en relación a otros, y diferente de otros, siendo nosotros mismos juntos a otros sin perdernos en los otros; cuerpo festivo que se da en el amor, en la amistad, en el erotismo, en la fraternidad, es el cuerpo expresión, cuerpo-gesto. El cuerpo que identifica, que capacita y que agradece es identificado, capacitado y agradecido en la solidaridad crítica del reconocimiento. Si la identidad es fruto del reconocimiento, apunta Moratalla acerca de Ricoeur, si el cuerpo reconocido es fruto de la acción de reconocer, no nos queda más remedio que cambiar nuestra lógica de propiedades conocidas por una lógica de propiedades reconocidas. Necesitaríamos una nueva cultura del reconocimiento: a) En primer lugar, transformar nuestra “lógica de la cualidad” por una “lógica de la relación” (lógica del reconocimiento); b) En segundo lugar, estar atentos a la realidad del cuerpo; siendo lo más descriptivos posible para poder aceptar y reconocer los lenguajes y formas en los que el cuerpo se expresa; c) En tercer lugar, no nos quedará más remedio que desarrollar una nueva actitud y sensibilidad; d) Y por último, habremos de aprender a cuidar del cuerpo para que sus posibilidades se desarrollen, sus poderes aparezcan y para que el cuerpo reconocido sea un cuerpo digno, un cuerpo nunca humillado ni disminuido.

Del texto: *Sí mismo como otro*, de Ricoeur<sup>91</sup>, en concreto, extraigamos algunas sus principales ideas. que nos va a servir como una visión panorámica de posteriores desarrollos. Para comenzar, nos dice que *la mismidad del cuerpo oculta su ipseidad*<sup>92</sup>. A pesar de que la posesión del cuerpo de cada uno no sea transferible<sup>93</sup>. Sin embargo, Todo avance en la ipseidad del hablante tiene como contrapartida un avance semejante en la alteridad del interlocutor<sup>94</sup>. De ahí, la no coincidencia entre “yo” y el “nombre propio”<sup>95</sup>. En este sentido, destaca que la red nocional de acción comparte el mismo estatuto trascendental que el ámbito conceptual de los particulares de base<sup>96</sup>. Así, la teoría la acción es más o menos igual a la teoría del acontecimiento (impersonal)<sup>97</sup>. En Strawson, la atribución de ciertos predicados a la persona no es aplicable a los cuerpos juntos<sup>98</sup>. La acción e intención son *de alguien a*.

El discurso del pueblo, remite a una *ontología del propio cuerpo*: un cuerpo que es mi cuerpo: “articulación de un poder actuar lo que es el nuestro y que compete al mundo”<sup>99</sup>. Lo que nos remite al par: *Identidad*, como mismidad o ipseidad: *Identidad-idem (mismidad)*: relación y relación de relación, criterio de similitud, continuidad, ininterrumpido, permanencia en el tiempo. E *Identidad-ipse (ipseidad)* carácter de la mismidad en cuanto mía; conjunto disposiciones duraderas en la que reconocemos una persona: carácter soy yo; “*ipse, recubierto por idem*”<sup>100</sup>. Por semejante a sí mismo que permanezca cuerpo...no es su mismidad la que constituye su ipseidad, sino su pertenencia a alguien capaz de designarse, asimismo, como el que tiene un cuerpo<sup>101</sup>. En la medida que el cuerpo propio es una dimensión de sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad.

Para ello, apunta Ricoeur, habrá que recogerse el trabajo que va desde los tratados de las pasiones, pasando por Birán, Marcel, M-Ponty y M. Henry sobre la encarnación, la

---

<sup>91</sup> Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1996.

<sup>92</sup> Op.cit.: 8.

<sup>93</sup> Op.cit.: 14.

<sup>94</sup> Op.cit.: 22.

<sup>95</sup> Op.cit.: 32.

<sup>96</sup> Op.cit.: 39.

<sup>97</sup> Op.cit.: 58.

<sup>98</sup> Op.cit.: 74.

<sup>99</sup> Op.cit.: 103.

<sup>100</sup> Op.cit.: 109.

<sup>101</sup> Op.cit.: 125.

carne, la afectividad y la auto afectación. A partir de ahí, hace un repaso de dichos estatutos en dichos autores<sup>102</sup>.

Maine de Birán, es el primer filósofo en haber introducido el cuerpo propio en la región de la certeza no representativa (ocupa lugar de la impresión y la sensación en Hume y Condillac). En el primer grado, el cuerpo designa *la resistencia* que cede al esfuerzo. Esta es la experiencia prínceps: la del “cuerpo activo”. Un segundo grado, es el representado por las idas y venidas de *las sensaciones* caprichosas. Un tercer grado de pasividad, es señalado por la resistencia de las cosas exteriores. Aquí, *existir es resistir*. Con la variedad de esos grados de pasividad, el cuerpo propio aparece como mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo.

Por su parte, la contribución de la fenomenología de Husserl a una antología de la carne es más importante que la de Heidegger. Veamos. En primer lugar, la distinción entre *leib* y *korper*, *carne* y *cuerpo*, ocupa en las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, una posición estratégica en virtud de la cual no debería existir más que una etapa hacia la constitución de una naturaleza común, es decir, inter-subjetivamente fundada: la carne sólo es elaborada para hacer posible el apareamiento... Finalmente, esta problemática sigue siendo la de la constitución de toda realidad, en y por la conciencia. Se podría pensar que *Ser y Tiempo*, ofrece un ámbito más apropiado para una ontología de la carne, sin embargo, es en Husserl, donde se encuentra el esbozo más prometedor de la ontología de la carne. En las *Meditaciones Cartesianas*, estamos en una *egología decidida* y no una filosofía del sí. Junto a las dificultades de semejante egología confieren su urgencia a la distinción carne y cuerpo. El tema se impone no en conexión a algún “yo nuevo”, sino en el plano de la percepción<sup>103</sup>. La *carne*, se presenta, así como el polo de referencia de todos los cuerpos que provienen de esta naturaleza propia. Que la carne es lo más originalmente mío, que su actitud se manifiesta por privilegio en el tacto o no, son rasgos que hacen posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento, pero no puede decirse que sea el objeto de una elección. Alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa<sup>104</sup>. Alteridad significa, primordialidad respecto a cualquier intención. La carne, ese lugar de todas las síntesis pasivas sobre la que se edifican las síntesis activas, las que pueden llamarse “obras”: ella es la materia, en resonancia con todo lo que puede decirse “*hyle*”. Es el origen de toda “alteración de lo propio”. Por ello, ipseidad implica una “alteridad” propia, cuyo soporte es la carne. También en los *Inéditos* de Husserl, enuncia Ricoeur, encontramos desarrollos sobre la diferencia entre el carne y cuerpo. Lo que se dice es que la distribución entre el “aquí” y el “ahí” en cuanto irreductibles, deriva por excelencia de esta ontología fenomenológica de la carne (Husserl)<sup>105</sup>. Decir que la carne es heterogénea a cualquier sistema de coordenadas geométricas es decir que no está como espacialidad objetiva. Y el *ahí* en el que yo podría estar, sí me transportase a él, tiene el mismo estatuto de heterogeneidad que el aquí del que es correlato<sup>106</sup>. Es necesario - como dice Husserl- mundanizar la carne para que aparezca como cuerpo entre los cuerpos. Es aquí donde la alteridad, el otro encuentro extraño debe ser entrelazada con la alteridad de la carne que soy, considerada como previa a la reducción a lo propio. Pues mi carne, comenta, sólo aparece como un cuerpo entre los otros “en la medida en que soy yo mismo otro entre los demás, en una aprehensión de la naturaleza común tejidas en la red de la inter-subjetividad (Husserl)”.

Al llamar *Desein*, ser-ahí, al ente que no pertenece al conjunto de los entes simplemente dados, no ha liberado Heidegger la problemática del cuerpo propio de la prueba de una

---

<sup>102</sup> Y que reseñamos como presentación y confirmación de aspectos y elaboraciones que se irán presentarán pormenorizadamente en este trabajo.

<sup>103</sup> Op.cit.: 358.

<sup>104</sup> Op.cit.: 359.

<sup>105</sup> Op.cit.: 360.

<sup>106</sup> Op.cit.: 361.

reducción a lo propio dentro de la reducción general de todo “ser que es de suyos”<sup>107</sup>. De estos preliminares, se puede concluir que si hay una categoría existencial que haría apropiada una investigación del sí mismo como carne, esta es la del “estar-yecto”, arrojado, ahí. Facticidad a partir de la cual el Dasein se encarga de sí mismo, entonces significa remisión asimismo en tanto que apertura, cuyas tonalidades afectivas, dicen a la vez la intimidad respecto a sí mismo del ser-ahí y las maneras de aparecer del mundo<sup>108</sup>. ¿Por qué Heidegger, comenta Ricoeur, no ha aprovechado la ocasión para reinterpretar la noción husserliana de la carne en los términos de la analítica del Dasein?. La espacialidad del ser en el mundo, no es la de ser a la mano; es sobre el fondo de la espacialidad de las cosas disponibles donde se destaca en Dasein: demasiado dependiente de las formas no auténticas del cuidado<sup>109</sup>.

La aprehensión el *cuerpo-ahí*, como carne, es la presentación misma: la presentación se presupone a sí misma. Había que asimilar a “síntesis pasivas” a la aprehensión analogizadora. La traslación por la que mi carne forma pareja con otra carne, es una operación prereflexiva, antepredicativa... se trata entonces de una síntesis pasiva sin igual<sup>110</sup>. La noción de *apresentación*, nos dice, compagina así, de forma única, similitud y disimetría. Sí la presentación no pueden hacer las veces de una constitución en y a partir del ego, sirven al menos para delimitar un enigma que se puede localizar ...: el sentido del ego es trasladado a otro cuerpo que, en cuanto carne, reviste también el sentido de ego<sup>111</sup>. La semejanza fundada en el apareamiento de “carne con carne”, viene a reducir una distancia, a corregir una separación allí mismo donde crea una disimetría. Este movimiento de mí al otro, se cruza con el *inverso del otro hacia mí*. Para Lévinas, la fenomenología y su representación sólo puede ser idealistas y sólipistas. El rostro del Otro, no es una aparecer que puede incluir en el recinto de unir representaciones, pero su rostro es “una voz”. Esta voz me dice: “no matarás”. El Otro me hace responsable, capaz de responder<sup>112</sup>. A la hipérbole de la separación (“en la separación el yo ignora al Otro”, dice Lévinas en *Totalidad e infinito*) responde la hipérbole de la epifanía del lado del Otro. Por lo tanto, tres grandes experiencias de pasividad: *cuerpo propio, la del otro, la de la conciencia*, indican tres modalidades de alteridad en el plano de los “grandes géneros”<sup>113</sup>.

#### XIV. Guy Debord (1931-1994).

Guy Debord. Polifacético filósofo, escritor, cineasta, militante y sociólogo, funda la *Internacional Letrista* en 1952 como alternativa al decrepito surrealismo. Unos años más tarde, funda la *Internacional Situacionista* (57,s), no centrada tanto en la explotación del trabajo sino que la expropiación del tiempo total de la vida para alimentar el “pseudooocio del proletariado”. De Debord, hay apenas nada reseñable respecto al cuerpo, pero sí su concepto de “*Espectáculo*”, elevado a categoría casi ontológica contemporánea y que fácilmente se puede ligar a los conceptos de *simulacro* de Baudrillard, por un lado y por el otro, la *nuda vida* de Agamben. Sin mayor dificultad puede considerarse a Debord, como uno de los predecesores de la Postmodernidad, esto es como alguien que vislumbra la decadencia de los cuerpos hablantes, reducidos a simples objetos de placer y cambio, sin ley alguna que anude sus esferas. En su obra emblemática: *La sociedad del espectáculo*<sup>114</sup>, despliega hasta 220

---

<sup>107</sup> Op.cit.: 362.

<sup>108</sup> Op.cit.: 363.

<sup>109</sup> Op.cit.: 364.

<sup>110</sup> Op.cit.: 371.

<sup>111</sup> Op.cit.: 372.

<sup>112</sup> Op.cit.: 373.

<sup>113</sup> Op.cit.: 397.

<sup>114</sup> Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Ed. Pretextos. Valencia. 2003.

tesis al modo de un manifiesto, que de hecho lo es, de la *Internacional Situacionista*. Según él, el arte puede ser interpretado porque se ha convertido en espectáculo, aunque por otra parte la interpretación de un fracaso no puede llevar sino a un fracaso de la interpretación. Veamos algunos de los puntos destacables, expuestos al modo de cuasi aforismos.1.-La sociedad de producción moderna se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos<sup>115</sup>. Espectáculo como instrumento de unificación. 4.- Espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social mediatizada por las imágenes. 6.- El espectáculo constituye el modelo actual de vida socialmente dominante 7.- El lenguaje del espectáculo está hecho con los signos de la producción imperante<sup>116</sup>.12.-Lo bueno es lo que aparece, monopolio de apariencias. 13.- Sus medios son su fin.15.- Principal producción de la sociedad actual. 17.- Si se pasó del ser al tener, hoy en día, es del tener al aparecer<sup>117</sup>. 20.- El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa 21.- El espectáculo vela el sueño (de la sociedad moderna encadenada). 24.- El espectáculo es monologo autoelogioso<sup>118</sup>. 25.- La separación es alfa u omega del espectáculo. Mantiene la inconsciencia acerca de la transformación práctica de las condiciones de existencia. 26.- Con la separación del trabajo y su producto se pierde todo punto de vista unitario sobre la actividad realizada. El triunfo del sistema económico de la separación es la proletarización del mundo<sup>119</sup>. El proceso técnico aísla. 29.-El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne en cuanto separado.30.- El espectador no se encuentra en casa en ninguna parte porque el espectáculo está en todas partes. 32.- El espectáculo constituye la producción concreta de la alienación en la sociedad. 31.- Las fuerzas que se nos escapan se nos aparecen con toda su potencia. 34.- El espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen<sup>120</sup>. 38.- La forma mercancía es enteramente igual a si misma, es decir a la categoría de lo cuantitativo<sup>121</sup>. 40.-Incesante despliegue del poder económico que ha transformado el trabajo humano en trabajo-mercancía, en trabajo asalariado. 42.- El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social. Se convierte globalmente en la mercancía total, cuyo ciclo ha de continuarse.46.- El valor de cambio solo pudo formarse por delegación. El espectáculo es una permanente guerra de opio, cuyo objetivo es conseguir la aceptación de la identificación entre bienes y mercancías<sup>122</sup>. 45.-La mecanización técnica que suprime objetivamente el trabajo debe a la vez, conservar el trabajo como mercancía. 46.- El valor de cambio solo pudo formarse por delegación del valor de uso, pero al haber derrotado a este último con sus propias armas, ha creado las condiciones para una dominación autónoma...al haber obtenido el monopolio de la satisfacción, ha terminado erigiéndose en “rector del uso”. El “valor de cambio” es un subalterno al “valor de uso”<sup>123</sup>. 49.- El espectáculo es un dinero “solo para mirar” 52.- Allí donde se aloja el ello económico, debe advenir el yo. 59.- “El movimiento de banalización”<sup>124</sup>. 60.-La condición de estrella del espectáculo es la especialización de la “vivencia aparente” ...encarnan el resultado inaccesible del “trabajo social”, mimetizando los subproductos: “el poder” y las “vacaciones”. 63.-Lo que las oposiciones del espectáculo ocultan es de la “unidad de la miseria”. 64.- La mercancía característica de la burocracia es el trabajo social total. 66.- La conversión de la mercancía en el mundo, es también la conversión

---

<sup>115</sup> Op.cit.: 37.

<sup>116</sup> Op.cit.: 39.

<sup>117</sup> Op.cit.: 40-42.

<sup>118</sup> Op.cit.: 44.

<sup>119</sup> Op.cit.: 46.

<sup>120</sup> Op.cit.: 50.

<sup>121</sup> Op.cit.: 52.

<sup>122</sup> Op.cit.: 55.

<sup>123</sup> Op.cit.: 57.

<sup>124</sup> Op.cit.: 64.

del mundo en mercancía 67<sup>125</sup>. 68.- La potencia acumulativa del artificial ilimitado, comporta en todos los órdenes la falsificación de la vida social 70.- Cada nueva mentira de la publicidad es, asimismo, un desengaño, con respeto a la mentira anterior<sup>126</sup>. 72.- Lo que obliga a los trabajadores a participar en la edificación del mundo es lo mismo que les separa de él. 80.- Cuando la historia se torna real, ya no tiene fin. 83.- Los socialistas utópicos quedaron presos del modo de exposición de la verdad científica<sup>127</sup>. 87.- La burguesía es la única clase revolucionaria que ha salido victoriosa<sup>128</sup>. 125.- El movimiento inconsciente del tiempo, se manifiesta y se hace verdadero en la conciencia histórica<sup>129</sup>. El mito es aquella construcción unitaria de pensamiento que garantiza la permanencia el orden cósmico en torno al orden que la sociedad ya ha realizado<sup>130</sup>. 132.- Los dueños de la historia han dado al tiempo una dirección que es también una significación. 134.- El razonamiento histórico, es indisolublemente un razonamiento acerca del poder. 136.- Las religiones monoteístas, constituyeron un compromiso entre el mito y la historia<sup>131</sup>. 142.- El principal producto que el desarrollo económico ha logrado extraer de la escasez suntuosa y llevar al consumo generalizado, es, pues, la historia<sup>132</sup>. 149.- El tiempo pseudocíclico, no es, de hecho, más que el disfraz consumible del tiempo-mercancía de la producción<sup>133</sup>. 153.- Lo que se representa como la vida real se revela simplemente como la vida más realmente espectacular. 154.- La realidad el tiempo ha sido sustituida por la publicidad el tiempo<sup>134</sup>. 166.- El espacio libre de la mercancía se reconstruye a cada instante para hacerse más idéntico a sí mismo, para alcanzar más perfectamente su monotonía inmóvil. 167.- Esta sociedad que suprime la distancia geográfica, concita una distancia interior a modo de separación espectacular. 174.- La organización técnica del consumo no es más que el primer nivel de la disolución generalizada que ha llevado a la ciudad a consumirse a sí misma. 183.- La cultura... es el sentido de un mundo demasiado insensato<sup>135</sup>. La grandeza del arte no se hace evidente más que en el ocaso la vida. 199.- La verdad esta sociedad, no es otra cosa que "la negación" de esta sociedad" <sup>136</sup>. 202.- El Estructuralismo, es el pensamiento garantizado por el Estado<sup>137</sup>.

## XV.- Antonio Negri (1933-).

De Antonio Negri, se le nombra como el pensador de la *Multitud* y el potencial de los flujos migracionales para combatir los efectos del neoliberalismo. Su obra entronca con Agamben, Deleuze y Gramsci. En la siguiente entrevista, expone algunos de sus principales puntos de vista<sup>138</sup>. Negri, es un filósofo que atraviesa las transformaciones y los debates del siglo XX desde una particular relación entre consistencia conceptual y militancia política. Negri sostiene que "la resistencia de los cuerpos produce la subjetividad no en una condición aislada e individualista, sino en un complejo dinámico

---

<sup>125</sup> Op.cit.: 67.

<sup>126</sup> Op.cit.: 70.

<sup>127</sup> Op.cit.: 75.

<sup>128</sup> Op.cit.: 84.

<sup>129</sup> Op.cit.: 117.

<sup>130</sup> Op.cit.: 119.

<sup>131</sup> Op.cit.: 120.

<sup>132</sup> Op.cit.: 129.

<sup>133</sup> Op.cit.: 134.

<sup>134</sup> Op.cit.: 134.

<sup>135</sup> Op.cit.: 188.

<sup>136</sup> Op.cit.: 162.

<sup>137</sup> Op.cit.: 164.

<sup>138</sup> Negri, T. "Es necesario volver a las palabras que significan algo". 2013. En: <https://es.paperblog.com/toni-negri-es-necesario-volver-a-las-palabras-que-significan-algo-1651556/>. Recup.: Septiembre 2019.

en el cual se concatenan las resistencias de los otros cuerpos". De este modo, liga la resistencia frente a las nuevas formas de explotación a la productividad de los cuerpos colectivos y singulares, como experiencias populares, organizaciones sociales y diversos modos de asociación entre las personas. El trabajo no puede paralizarse ni dividirse como en otros tiempos, por eso Negri apela a una noción ampliada de cuerpo como capacidad de componerse para incrementar la potencia, y a una nueva mirada sobre la inteligencia como herramienta fundamental. Si lo *Común* es la condición de toda producción de libertad y de innovación material, lo esencial para transformar lo propio en común es el amor que no cesa de abrirse a comunidades más vastas que uno mismo y sus allegados. La multitud se disgrega en singularidades que son ante todo trabajo vivo: trabajo singular y capacidad de producción que se presenta como cooperación virtual. La pobreza tiene la enorme fuerza de ser trabajo vivo. Se trata de un ser-ahí vivo y efectivo que se presenta como índice de asociación, de cooperación, de construcción. Es necesario recuperar la emancipación en un territorio material. Esto abre a una serie de preguntas: ¿qué es la emancipación de la representación política?, ¿qué quiere decir participación?, ¿qué quiere decir lucha de clases? Éstos son los grandes problemas de la emancipación de nuestro tiempo. El mismo concepto de fuerza de trabajo debe romperse internamente para devenir trabajo vivo independiente. Este concepto de trabajo vivo independiente es fundamental porque removi6 toda la temática obrera cuando tuvo lugar en Europa treinta o cuarenta años atr6s. El problema se sintetiza en algunas preguntas: ¿cu6les son las condiciones de la lucha de clases?, ¿cu6les son las condiciones por las cuales nos liberamos de estos patrones?:” Lo insoportable se da cuando toman el dinero de tu trabajo y se lo meten en el bolsillo, mientras te vuelves un miserable”.

*Fin de siglo*<sup>139</sup>, ha sido uno de sus textos m6s difundidos. Comienza por decirnos que, al final, todos proletarios. Todo capitalizado, amor al trabajo, la verdadera dictadura de la burguesía. Hegemonía de la ley el Valor, se” normaliza” a la apropiarse de los sujetos y su historia (la plusvalía sucede al robo o la ilegitimidad). De la violaci6n a la norma y de la norma a la constituci6n<sup>140</sup>. Todo subsumido al valor de uso, sometido a las semi6ticas capital. Subsunci6n real del despotismo de lo imaginario sobre los sujetos. Inseguridad de la vida cotidiana, precariedad laboral, fragilidad de las libertades civiles, y sobre todo, imposibilidad de dar un sentido a la vida, prohibici6n de toda creaci6n. La privacidad se esfuma<sup>141</sup>. La característica primaria del obrero social es su capacidad de re apropiarse del mundo sobre el trabajo. El control de la ciencia: universalidad espacial y temporal. En el capitalismo maduro, el territorio deviene estructura, es decir, deviene ontología espacial productiva<sup>142</sup>. El mercado mundial deviene el tejido esquizoide de la constituci6n completa del obrero social. Reabsorci6n de todas las condiciones de producci6n y reproducci6n bajo el capital. El imperialismo se consolida<sup>143</sup>. Producci6n y reproducci6n, trabajo y consumo. La conciencia de su valor daba forma a la conciencia de clase. La expropiaci6n capitalista no pasa ya por el salario sino por la expropiaci6n de la comunidad de productores<sup>144</sup>. El mundo del trabajo es aqu6 del todo social, fluido, transitable, permeable: la dialéctica, ya no existe. La migraci6n ha sido un acto de resistencia. Crisis: momento en que el pasado no sabe explicar el porvenir. S6lo el reconocimiento de la realidad central y hegem6nica del obrero social, concluye, permitir6 reconstruir un horizonte pol6tico. El partido del obrero social es el sujeto de la producci6n<sup>145</sup>.

---

<sup>139</sup> Negri, T. *Fin de siglo*. Ed. Paid6s. BCN. 1992.

<sup>140</sup> Op.cit.: 24.

<sup>141</sup> Op.cit.: 36.

<sup>142</sup> Op.cit.: 89.

<sup>143</sup> Op.cit.: 99.

<sup>144</sup> Op.cit.: 120.

<sup>145</sup> Op.cit.: 145.

T. Negri, en su texto *Multitud*<sup>146</sup>, escrito junto a M. Hardt, sigue avanzando las temáticas biopolíticas que le interesan, desde una exploración de las condiciones de vida, nuevas subjetividades, en la era del postcapitalismo. Aquí resulta esencial la distinción entre *pueblo* y *multitud*. Negri, comienza recordando que si la separación de la guerra y la política era un objetivo de la era Moderna<sup>147</sup>...el Estado de excepción se ha convertido generalizado<sup>148</sup>. La reducción de la guerra a la acción policial, no resta, sino que realmente confirma su dimensión ontológica<sup>149</sup>, con lo que las distinciones entre violencia legítima y la ilegítima tienden a confundirse. Colapso de la guerra fría (tercera guerra mundial, 1989)<sup>150</sup>. La guerra postmoderna posee muchas características de la producción postfordista: movilidad, flexibilidad, inteligencia, información<sup>151</sup>. Son los dominios de “pleno espectro”: biopoder, control social, económico, político, psicológico e ideológico. Estrategia gris para zona gris entre la guerra y la paz<sup>152</sup>. El poder soberano siempre tiene dos caras depende de su misión. Pero el límite ontológico del biopoder en su forma más trágica es el suicida. Forma del *enemigo en red*: no hay centro, es variable, irregular, no hay distinción entre el interior del exterior, puede aparecer como un disfraz (estado de paranoia universal). Hoy todas las guerras tienden a ser “reticulares”<sup>153</sup>. El trabajo “*biopolítico*” *inmaterial* crea nuevas formas de subjetividad: es precario, flexible, inestable, no hay diferencia entre horario laboral y libre, toma la forma de redes y nuevas formas de cooperación<sup>154</sup>. Las guerras de clase y de liberación, vaticina, acarrearán una extraordinaria producción de subjetividad<sup>155</sup>.

La “*inteligencia del enjambre*” según Negri, se basa fundamentalmente en la comunicación: ¿qué inteligencia colectiva puede emerger de la comunicación y de la cooperación?<sup>156</sup>. El Pueblo es uno, la Multitud es plural y múltiple, conjunto de singularidades, sujeto social colectivo en carne viva que se gobierna a sí misma<sup>157</sup>. De ahí, que las clases que importan son las que se defienden por la línea de la lucha colectiva: capital, trabajo versus pluralidad liberal<sup>158</sup>. La división social entre empleados y desempleados tiende cada vez más a borrarse. Los pobres encarnan la condición ontológica no sólo de la resistencia sino también de la vida productiva en si. En este sentido: “cada emigrante lleva consigo un mundo. La experiencia de la huida viene a ser un común entrenamiento del anhelo de libertad”<sup>159</sup>.

Por tanto, la teoría social debe amoldarse a la realidad social contemporánea: \*1.-En las ideas de tendencia está la periodización de la historia. Cada periodo se caracteriza por una serie de formas comunes. \*2.-Abstracción: el Capital crea una forma de producción colectiva. El trabajo extracto es clave para entender la fuente de valor. La producción material es “biopolítica”, crea la vida social misma<sup>160</sup>, por ello, aduce, es preciso repensar todas las medidas estándar de producción, reproducción, circulación y consumo. La riqueza real reside en lo “*Común*”. \*3.-Antagonismo. Explotación: es otro nombre a la experiencia de antagonismo de los trabajadores. Hoy en día habría que entender la explotación como una expropiación de lo Común. \*4.-Producción de

---

<sup>146</sup> Negri, T. & Hardt, M. *Multitud*. Ed. Debate. Barcelona. 2004.

<sup>147</sup> Op.cit.: 26.

<sup>148</sup> Op.cit.: 28.

<sup>149</sup> Op.cit.: 41.

<sup>150</sup> Op.cit.: 55.

<sup>151</sup> Op.cit.: 64.

<sup>152</sup> Op.cit.: 66.

<sup>153</sup> Op.cit.: 80.

<sup>154</sup> Op.cit.: 93.

<sup>155</sup> Op.cit.: 101.

<sup>156</sup> Op.cit.: 121.

<sup>157</sup> Op.cit.: 127.

<sup>158</sup> Op.cit.: 132.

<sup>159</sup> Op.cit.: 157.

<sup>160</sup> Op.cit.: 172.

subjetividad. El “pobre” es la figura primaria de producción<sup>161</sup>. La teoría económica es más disciplinaria que cualquier otra disciplina. El sentido común nos enseña que el dinero, lejos de ser un a priori, es el resultado a posteriori creado por instrumento reguladores<sup>162</sup>.

## XVI.- Gianni Vattimo (1936-).

G. Vattimo, profesor, comunista, heideggeriano de pro, eurodiputado, dirigente político etc, y uno de los grandes exponentes de la llamada Postmodernidad no se caracterizó, precisamente, por sus estudios sobre el cuerpo. Sin embargo, justo es decirlo, abre con algunos otros, toda una suerte de nuevo paradigma filosófico caracterizada por el “*pensamiento débil*”. Denostada la Postmodernidad bajo el acápite del “todo vale” de un relativismo ramplón, Vattimo abriría con Lyotard, con Baudrillard, etc nuevas perspectivas e intuiciones sumamente esclarecedoras de lo que ya, en estas décadas de siglo, podemos ir coligiendo. Veamos, algunas de sus aportaciones, aunque, más adelante, reaparecerá su figura en relación a la Hermenéutica.

En *Creer que se cree*<sup>163</sup>, plantea una alternativa teológica surgida del pensamiento débil, en cuanto ausencia de fundamento del ser. Habla de cuando Dios es conexión con el encuentro de un límite, con darse una derrota. La oposición razón/trascendental no se sostiene<sup>164</sup>. Por un racionalismo ateo: \*razón, \*emancipación. Si en Nietzsche tenemos el nihilismo y la voluntad de poder como consumación moderna del final de la creencia del ser; en Heidegger, resulta inaceptable identificar el ser con el trato. Las necesidades naturales no se distinguen de las inducidas.

El “*pensamiento débil*” nos dice del debilitamiento en el final de la metafísica. Heidegger como una ontología débil<sup>165</sup>. “La ontología débil” como una transcripción del mensaje cristiano<sup>166</sup>. De la ontología débil deriva una ética de la no-violencia. La revelación no revela una verdad objeto, sino que nos habla de una salvación en curso, contra el autoritarismo metafísico de la Iglesia. De hecho, la historia de la salvación y la historia interpretación están ligadas. La *kenosis*, el abajamiento de Dios, desmiente los sueños metafísicos de la religión natural. La secularización, como transformación reductiva de lo sagrado metafísico-natural es la esencia de la historia la salvación, es la disponibilidad a leer “los signos de los tiempos”. No nos debemos considerar *siervos sino amigos*<sup>167</sup>. El “amor” como sentido último de la revelación carece de verdadera ultimidad. La filosofía, al final de la época metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, dándose cuenta de la violencia implícita en toda ultimidad. Secularización indefinida, limitada por la caridad... es el significado de la historia de la salvación<sup>168</sup>. Todo lo dicho es una apología de la figura del medio creyente. La vocación a reencontrar el cristianismo: esto significa, ante todo, la tarea de volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados, conformes al siglo. Entonces, se trata de traducir la letra, frecuentemente violenta, a términos conformes a la caridad. La historicidad de mi existencia es procedencia y emancipación o salvación: es tomar en consideración este carácter eventual del ser<sup>169</sup>. Plantea la conciencia religiosa como lo “*totalmente Otro*”. Mientras Santo Tomás piensa probar la existencia de Dios a partir del orden del mundo, el pensamiento moderno lo busca en la tragedia de la condición

---

<sup>161</sup> Op.cit.: 179.

<sup>162</sup> Op.cit.: 184.

<sup>163</sup> Vattimo, G. *Creer que se cree*. Ed. Paidós. Barcelona. 1996.

<sup>164</sup> Op.cit.: 16.

<sup>165</sup> Op.cit.: 22.

<sup>166</sup> Op.cit.: 39.

<sup>167</sup> Op.cit.: 45.

<sup>168</sup> Op.cit.: 79.

<sup>169</sup> Op.cit.: 84.



humana del pensamiento existencialista<sup>170</sup>. El cristiano deberá actuar como un *anarquista no violento*, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos<sup>171</sup>.

## XVII. Alain Badiou (1937-).

Badiou, discípulo de Althusser, es el pensador del *acontecimiento* y sus condiciones, poéticas y políticas. En ese sentido la reflexión sobre lo Uno y lo Múltiple le lleva a la matemática como ontología fundamental.

En su *Breve tratado de ontología transitoria*<sup>172</sup>, nos dice que Dios ha muerto: que Dios había muerto, quiere decir que ha dejado de ser ese ser vivo que uno podía encontrar cuando la existencia se hunde y recorre su propia transparencia. El *Dios de la metafísica* adquiere sentido al existir en función de una prueba, mientras que el Dios de la religión adquiere sentido al vivir en función de un encuentro. La deconstrucción de la metafísica, mantiene abierta las posibilidades del *Dios del Poema*<sup>173</sup>. Lo que debía hacer, el poema, es dedicarse al encantamiento de aquello que del mundo tal cual es, resulta ser capaz.: discernir al límite mismo de lo imposible, el infinito surgimiento de las posibilidades imposibles. “Lo uno en tanto que unidad unificadora se vuelve normativo para la ulterior determinación del ser” (Heidegger). Este modo del Ser se ve reducido a lo común, porque lo uno decide normativamente sobre el ser<sup>174</sup>.

La ontología o pensamiento de lo múltiple puro, comenta Badiou, no puede tener la seguridad de ningún principio. Serán sus condiciones: \*1.-La ontología es pensamiento de la multiplicidad inconsistente. \*2.-Lo múltiple es radicalmente un sin-uno. \*3.-No existe ningún principio original de la finitud. No hay ningún principio que encadena lo infinito a lo Uno. \* 4.-Y no hay que reintroducir lo Uno. Diremos más bien que es un múltiple de nada. \*5.-La presentación ontológica es axiomática<sup>175</sup>.

Sólo a partir de su origen griego, el ser en quedar inscrito en las posiciones de la matemática pura. El objeto matemático no es ni trascendente ni inmanente, junto a la objetividad matemática, es un pseudo-Ser. No es ni física ni metafísica. Existe en potencia en lo sensible y allí permanece en la latencia definitiva de su acto. Tratar como existente un acto a lo que no existe sino en potencia. La norma de la matemática no es lo verdadero sino lo bello. Matemas y poemas, así, dice, son indiscernibles: la matemática es un cuasi-pensamiento dedicado a un pseudo-ser: como cuasi-objetos no siendo tan de existencia. La metamática es creación lingüística extirpada ficticiamente de los estados latentes: es una estética rigurosa, que no nos dice nada sobre el ser real<sup>176</sup>. Hay momentos singulares en que la matemática en que parece estar obligada a pensar sus pensamientos: o, por una contradicción formal: es el tropiezo con la paradoja (como la Paradoja de Russell); o, una teoría que está atravesada por una excepción o un exceso<sup>177</sup>. En el momento en que la matemática topa con la paradoja, la inconsistencia y el exceso da en pensar algo que en su pensamiento pertenece al orden de una decisión ontológica.

En su texto: “*El ser y el acontecimiento*”, expone tres orientaciones: \*orientación *constructivista*: regula la existencia mediante construcciones explícitas. La existencia se sostiene gracias a un algoritmo; \*orientación *trascendente*: admisión de una superexistencia o un punto de clausura jerárquico; \* orientación *genérica*: la asistencia

---

<sup>170</sup> Op.cit.: 103.

<sup>171</sup> Op.cit.: 116.

<sup>172</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2002.

<sup>173</sup> Op.cit.: 14.

<sup>174</sup> Op.cit.: 20.

<sup>175</sup> Op.cit.: 32.

<sup>176</sup> Op.cit.: 33.

<sup>177</sup> Op.cit.: 42

carece de normas excepto en la consistencia discursiva. Toda existencia está atrapada en una realidad errante que corta a todos los montajes que pueden sorprenderla<sup>178</sup>. Es pues incumbencia de la filosofía, dice, enunciar y legitimar la ecuación matemática=ontología. Será preciso que exista un punto en el que el campo ontológico, y por tanto matemático, pierda su carácter de totalidad o se verá en un callejón sin salida. Badiou, denomina a ese punto: “acontecimiento”. Un acontecimiento no es más que un múltiple, pero su complejidad sustrae uno de los axiomas de lo múltiple, el axioma de la fundamentación: un acontecimiento es un *múltiple infundado*<sup>179</sup>.

Nuestro siglo es más aristotélico de lo que se imagina<sup>180</sup>. Para Aristóteles, su esencia es la *lógica*, hecha de construcciones y algoritmos, el logicismo y el pluralismo de los posibles racionales. La incidencia propiamente filosófica de la lógica, tiende a la matematización de la lógica por Boole, Frege, Russell, Gödel y otros muchos, con el *giro lingüístico de la filosofía*<sup>181</sup>. *Giro lingüístico* tiene dos facetas: Wittgenstein y Heidegger. La restitución de la matemática -disociada de la lógica- a su esencia pensante, tiene su punto de partida, en la idea de que el ser es el despliegue de lo múltiple puro y, en este sentido, es ciencia del ser en tanto que ser. Será matemática, entonces, toda teoría formalizada que admite axiomas existenciales que no sean reducibles a axiomas universales<sup>182</sup>. El número es una forma del ser múltiple<sup>183</sup> que *existe* respecto de los números<sup>184</sup>, de manera que el ente como tal no se expone al pensamiento en la forma de lo uno sino en el equívoco del sentido<sup>185</sup>. La historia efectiva de la ontología coincide exactamente con la historia de la matemática<sup>186</sup>, con ello, toda investigación ontológica será local. El ser, sólo se expone al pensamiento como emplazamiento local de su despliegue no totalizarle. El ente, es múltiple, *múltiple-sin-uno*. El ente sólo puede hacer valer su entidad en un emplazamiento cuyo carácter local no puede inferirse de la entidad como tal. Lo llamaremos el aparecer de ese ente: vinculado a una exposición local<sup>187</sup>. El aparecer es el emplazamiento, el ahí del ente-múltiple pensado en su ser. El aparecer incumbe a la esencia del ente: *ser-múltiple respecto a un no-todo*. La esencia del aparecer es la relación<sup>188</sup>. El acontecimiento surge cuando la lógica del aparecer ya no es apta para localizar el ser múltiple que ella alberga<sup>189</sup>.

### XVIII. Peter Sloterdijk (1947-).

P. Sloterdijk, es catedrático de la Escuela de Arte y Diseño de Karlsruhe. Criticado por mediático, sin embargo, es uno de nuestros autores de cabecera. Enciclopedista y fino escritor, aborda sin recato numerosos problemas de la sociedad actual bajo un indudable sello personal. Hasta donde conocemos de su obra, apenas ha escrito sobre la corporeidad, sin embargo, su crítica sobre la tecnociencia posmoderna lleva implícita ciertas ideas que nos gustaría desbrozar. Exponemos algunos de sus textos más significativos al respecto.

---

<sup>178</sup> Op.cit.: 45.

<sup>179</sup> Op.cit.: 51.

<sup>180</sup> Op.cit.: 90.

<sup>181</sup> Op.cit.: 103.

<sup>182</sup> Op.cit.: 120.

<sup>183</sup> Op.cit.: 127.

<sup>184</sup> Op.cit.: 128.

<sup>185</sup> Op.cit.: 157.

<sup>186</sup> Op.cit.: 159.

<sup>187</sup> Op.cit.: 162.

<sup>188</sup> Op.cit.: 163.

<sup>189</sup> Op.cit.: 169.

En el texto: “*Jean-Luc Nancy: Técnica de los cuerpos y apostasía de los órganos: El intruso, ajenidad y reconocimientos*”<sup>190</sup>, se habla del posthumanismo de Sloterdijk. Según Sloterdijk hay que prescindir de una interpretación (humanista) del mundo estructurado sobre la dicotomía sujeto-objeto, dirá Vásquez Rocca, porque “los hombres necesitan relacionarse entre ellos pero también con las máquinas, los animales, las plantas...y deben aprender a tener una relación polivalente con el entorno”. La historia de esta cohabitación con elementos cuyo estatuto ontológico no ha sido suficientemente aclarado es el desafío de la filosofía del pensador alemán. Baste sólo mencionar la polémica con Habermas, disputa semi-velada en torno a las posibilidades tecnológico-genéticas de mejora del ser humano. Este debate, que finalmente no es sino la secularización posmetafísica del viejo problema del Humanismo, a saber, el de la domesticación del ser humano. Sloterdijk, recuerda Vásquez, se enfrenta a los problemas de su tiempo como un fenomenólogo agudo, atento y perspicaz, que desea escribir una *ontología de nosotros mismos* a la que se debe sumar la crisis del humanismo, la irrupción de la cibertecnología y el surgimiento del provincialismo global. Aquí, las distinciones entre sujeto y objeto fundamentos de la ontología tradicional ya no tienen lugar, ya que el “objeto”, en la estructura material básica de los seres vivos, representado por los genes no se puede encontrar ya nada material en el sentido de la vieja ontología de la materia.

En “*El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*”<sup>191</sup>, enuncia que no es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano. En este crecimiento progresivo del saber y de las capacidades técnicas, el hombre se autorevela a sí mismo como el hacedor de soles y de vida. Pero la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo se revela en las tecnologías genéticas: proceso que evoca la imagen popular, más o menos fantástica, de un futuro previsible en que podrían “hacerse hombres”. La histeria antitecnológica que se ha adueñado de grandes partes del mundo occidental, es un producto de la descomposición de la metafísica. La “homeotecnología”, al tener que vérselas con información realmente existente, no hace más que avanzar en el camino de la no violación de los entes; toma en cuenta eficazmente las cualidades de los cuerpos. Mientras que en el mundo “alotecnológico”, sujetos-amos podían todavía controlar a las materias primas, dentro del mundo “homeotecnológico” se está volviendo gradualmente imposible para los amos bastos poder ejercer poder sobre los materiales más refinados.

De entre sus textos, junto con *Crítica a la razón cínica y Esferas*, quizás sea el más conocido el polémico: *Normas para el parque humano*<sup>192</sup>. Comienza con una de sus tesis principales. El humanismo, tanto en el fondo como la forma, tiene siempre un “contra que” pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie. A mayor barbarie, más altas la voz, reclamando humanismo. El tema latente del humanismo, es pues, la domesticación del hombre. Su tesis latente: una adecuada lectura amansa<sup>193</sup>. El heideggeriano, conteniéndose en la casa del lenguaje, queda determinado como una expectante escucha de aquello que el propio ser se le encargue decir<sup>194</sup>.

---

<sup>190</sup> Vásquez Rocca, Adolfo. “*Jean-Luc Nancy: Técnica de los cuerpos y apostasía de los órganos; El intruso, ajenidad y reconocimientos*”. En: <https://www.observacionesfilosoficas.net/ontologiyfenomenologia.htm> . Recup.: Marzo 2020.

<sup>191</sup> Sloterdijk, Peter. “*El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*”. Esta conferencia tuvo lugar el 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, EE UU. Revista Observaciones Filosóficas. Mayo 2006 En: <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/hombreoperable.pdf>. Recup.: Septiembre 19.

<sup>192</sup> Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, Ed. Siruela. Madrid. 2003.

<sup>193</sup> Op.cit.: 31.

<sup>194</sup> Op.cit.: 32.

Existe una historia social de la sensibilidad del hombre ante la pregunta por el ser. Dos grandes relatos: de como del animal-sapiens, se derivó el hombre-sapiens. Y Heidegger, perseveró en su celo por preservar primero el ser-ahí y el ser-en-el-mundo<sup>195</sup>. El claro del bosque, en este sentido, aduce, es al mismo tiempo un campo de batalla y un lugar de decisión y selección. Desde Nietzsche, los hombres del presente son criadores que han logrado hacer del hombre salvaje el último hombre. Nietzsche, cree percibir en el horizonte de la domesticación (humanismo) un segundo espacio donde se demuestra el otro rostro, el oculto, del claro del bosque<sup>196</sup>. La tesis es que los hombres son animales, unos crían a sus semejantes, mientras los otros son criados<sup>197</sup>. De lo que se trata es de entrar en el juego y formular un código de *antropotenia*<sup>198</sup>. Por lo tanto, los próximos intervalos...habrán de ser, periodos de decisión sobre políticas de género...o “si se podrá extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal”<sup>199</sup>. ¿Qué hay más grotesco, nos dice, que la definición de la política como una disciplina que trata de los rebaños de los seres pedestres? La tarea del superhumanista no sería otra, según Platón, que la planificación de propiedades en una élite que habría que criar expresamente por el bien de todos<sup>200</sup>. Dos milenios y medio después de Platón...todo parece indicar que los archiveros han asumido la sucesión de los humanistas...en este sentido, se impone la opinión de que nuestra vida es la confusa respuesta a preguntas que hemos olvidado donde fueron planteadas<sup>201</sup>.

En *El desprecio de las masas (ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna)*<sup>202</sup>, el autor sostiene que la masa postmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microanarquismo en sus soledades que apenas recuerda ya la época en la que quería hacer historia en virtud de superación de un colectivo preñado de expresividad<sup>203</sup>. Habría una continuidad funcional entre el culto al líder de las masas...a la descarga, durante la primera mitad de siglo y el culto al estrellato de las masas: anuncios al entretenimiento. “Alianza entre chusma y élite” según H. Arendt, “desamparo organizado”<sup>204</sup>. Para Hobbes: todos los hombres sin excepción son impulsados en última instancia por el miedo<sup>205</sup>. Para Hegel: análisis de la dialéctica y del amo y del esclavo, demuestra que la parte orgullosa de sí misma pudo surgir de la parte despreciada del ayer. El esclavo, se disfruta en su papel de nuevo amo del mundo<sup>206</sup>. En el XIX, la insatisfacción se hace militante: Marx<sup>207</sup>. Para Nietzsche: el desprecio multitudinario por los que transgreden los límites de su horizonte, es un desprecio correctivo, potenciado por un segundo despreciar, contra sí mismo: *el principio del “resentimiento”*<sup>208</sup>. Las luchas en torno al reconocimiento, involucran a las sociedades de masa en proceso ligados a dinámicas salvajes del grupo<sup>209</sup>. El fenómeno de la lucha cultural, en cuanto tal, entonces, es una disputa que se libra en torno a la legitimidad y procedencia de las distinciones en general. La masa no va a

---

<sup>195</sup> Op.cit.: 51.

<sup>196</sup> Op.cit.: 55.

<sup>197</sup> Op.cit.: 68.

<sup>198</sup> Op.cit.: 68.

<sup>199</sup> Op.cit.: 70.

<sup>200</sup> Op.cit.: 77.

<sup>201</sup> Op.cit.: 78.

<sup>202</sup> Sloterdijk, P. *El desprecio de las masas (ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna)*. Ed. Pretextos. Valencia. 2002.

<sup>203</sup> Op.cit.: 18.

<sup>204</sup> Op.cit.: 25.

<sup>205</sup> Op.cit.: 42.

<sup>206</sup> Op.cit.: 49.

<sup>207</sup> Op.cit.: 53.

<sup>208</sup> Op.cit.: 55.

<sup>209</sup> Op.cit.: 63.

realizar distinciones que puedan hacer caer en desventaja. Después de la muerte de Dios y el desenmascaramiento de la naturaleza como contracción, caen las únicas imposibles instancias que habían podido generar excepciones válidas. Es en ese desplazamiento hacia lo informal donde cabe cifrar toda la aventura de la cultura bajo las condiciones modernas. Observa “en este odio, cada vez más seguro de sí mismo contra las excepciones...las huellas, de un antiguo rencor, dirigido contra aquello que nunca podrá ser sustituido, del mismo modo, y que justo por ello, busca sustituirlo tan impulsiva como indecorosa mente se puede”<sup>210</sup>.

*Temblores en el aire*<sup>211</sup>. Desde el “todo lo sólido se desvanece en el aire” de Marx Sloterdijk desarrolla acá un pensamiento no ya “líquido”, al modo de Z. Bauman, sino aéreo, virtual,eteorológico...Reconózcase esto, dice: “el pensamiento que persiste en ser fenomenológico termina pintando acuarelas domésticas en los límites del mundo fenomenológico y diluyendolo, en el mejor de los casos, en una meditación ajena a la técnica”. La tendencia hacia una sociedad “*odor-hedonista*” se inserta dentro la tendencia fundamental del socioconsumismo, hacia la formación de mercados de vivencias y “escenas”, cuyas atmósferas se convierten en disponibles. Del hogar natal del hombre mortal al aire libre, ha despuntado un aspecto siniestro, inhabitable, irresponsable. Desde 1915, (Primera Guerra Mundial) el aire pierde su inocencia<sup>212</sup>. La vida, concluye, “no subsiste tanto participando en el todo como estabilizándose mediante la clausura en torno a sí misma y la negativa selectiva a participar”<sup>213</sup>.

*El sol del y la muerte*<sup>214</sup>, escrito conjuntamente con H. P. Heinrichs, consiste en un delicioso texto que parte de la máxima de Le Rochefoucauld de que al sol y a la muerte no se les puede mirar de frente. En la actualidad, la filosofía es el arte de encontrarse ante lo hiper complejo. Hemos pasado de un horizonte universal nacional-humanístico a serlo, por uno ecológico-global. La filosofía es hoy un *súper-work out*, para las energías comunicativas<sup>215</sup>. Cada vez más gente comprende la imposibilidad de tener una relación con la totalidad. El todo, de hecho, ha dejado de ser un posible destino y Hegel fue la última metafísica afirmativa. La Posthistoria sería así, la espera de los iluminados, a los que aún están rezagados de la historia: la posthistoria será el milenarismo reino de la confusión sexual y del erotismo cómico<sup>216</sup>. Al principio fue la lingüística, luego fue la antropología estructural. Ahora la biología en alianza con la de informática. Los potenciales utópicos de la sociedad tampoco pueden agonizar de modo tan sencillo<sup>217</sup>. Su: “*Normas para el parque*” ... fue una respuesta a la “*Carta sobre el humanismo*” (M. Heidegger. 1946). Sólo un Dios puede salvarnos. Se nos asegura que la posibilidad de que el hombre sea capaz de ayudarse a sí mismo, no es factible...los hombres no hacen sino empeorar más las cosas. Sloterdijk, apela al discurso de Heidegger donde la *gramática de la acción* ha de trocarse en la *gramática del acontecimiento* (M. Heidegger. 1946): “no es el hombre el elemento esencial: es el ser, más bien, la dimensión ex-tática de la ex-existencia (humana)”<sup>218</sup>. Nuestra mirada, entonces, no debe detenerse finalmente ni en el sol ni en la muerte (La Rochefoucauld). Según M. Heidegger cabría añadir que tampoco puede fijarse ni en el hombre que ni en el claro<sup>219</sup>. Hasta ahora la técnica es *alo-técnica*, en la actualidad se alcanza la *homo-técnica*. También en este sentido ha comenzado una era post humanista<sup>220</sup>En nuestra vida

---

<sup>210</sup> Op.cit.: 91.

<sup>211</sup> Sloterdijk, P. *Temblores en el aire*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2003.

<sup>212</sup> Op.cit.: 125.

<sup>213</sup> Op.cit.: 142.

<sup>214</sup> Sloterdijk, P. y Heinrichs, H.P. *El sol del y la muerte*. Ed. Siruela. Madrid. 2004.

<sup>215</sup> Op.cit.: 28.

<sup>216</sup> Op.cit.: 44.

<sup>217</sup> Op.cit.: 54.

<sup>218</sup> Op.cit.: 107.

<sup>219</sup> Op.cit.: 114.

<sup>220</sup> Op.cit.: 134.

cotidiana seguimos siendo metafísicos hardcore, credo hardware. En *Burbujas*, uno de sus textos, indica la intención de tomarse en serio la revisión del fetichismo de la sustancia<sup>221</sup>. En *Esferología: Esferas II: "Globos"*. En ellas, hace referencia a una ontología pluralista y minimalista.<sup>222</sup> Entre el lenguaje de la ciencia y los lenguajes de la poesía, existe un amplio espacio intermedio de extensión y significado que todavía no ha sido ponderado de modo concluyente<sup>223</sup>. Sólo en la edad del mundo metafísica, afirma, esto cristalizará en un estar-en-Dios, mientras que la postmetafísica hará de esto un *estar-arrojado-en-el-mundo*. Será aquí donde por primera vez surgirá un exterior real<sup>224</sup>. El autor alude al dispositivo analítico cuando dice que sirve para devolver lo traicionado al que se traiciona a sí mismo: "mi trabajo pertenece a esta fase de corrección deudora del paso adelante llevado a cabo por Lacan y otros". De su fórmula (*Dasein*), estar-en-el-mundo para acceder en esa medida a la fórmula alternativa de venir-al-mundo<sup>225</sup>.

Respecto a la globalización, otro de sus grandes temas, afirma que los europeos han empezado a quejarse de la globalización y en el momento en que han perdido la certeza de ser siempre los ganadores en la marcha sobre el planeta no redondo: 1492-1945<sup>226</sup>. Los hombres siempre toman posición respecto a un adentro ya afuera; son agentes que trastocan los límites, llevan continuamente su horizonte más allá. La historia derriba sus causas<sup>227</sup>. Toda historia, es en verdad la historia de los "combates por la extensión de las esferas"<sup>228</sup>. La capacidad de poder llevar con uno mismo el propio espacio, se convierte en realidad en una cuestión de supervivencia: *función baldaquín*. Cuanto más débil es la referencia temporal en los grupos sociales -mito genealógico- más insoportable resulta la construcción de un espacio simbólico sincrónico<sup>229</sup>. En eso consiste la constitución atmosférica de la cultura. Buscar la razón del fundamento en el a priori climático, en el aire compartido, en el claro social. Uno habita algo en la medida en que proyecta un exterior en un aquí. Hace referencia al Deleuze y Guattari del "*Capitalismo y esquizofrenia*". Mejor una red en retícula<sup>230</sup>. Comprende, por tanto, el concepto del esférico un modo que indica una tensión entre apertura e impenetrabilidad. Cuando estamos en una esfera, somos al mismo tiempo interpelados por algo impenetrable...

La *alotécnica*: remite a intenciones reduccionistas y dominadoras. mientras que la *homeotécnica*, se comporta de manera mimética a la naturaleza, sin abusos dominadores. Trata escribir la movilidad del hombre tanto desde un punto de vista filogenético como ontogenético a partir de la dinámica de cambio de elementos: los hombres son anfibios ontológicos<sup>231</sup>. Al fin y al cabo, no podemos vivir en ninguna otra parte que no sea en el caos, un caos compensado, eso sí, con ordenaciones. Por eso, concluye, los hombres no pueden hacer otra cosa, esta es al menos su convicción, que centrarse una y otra vez en su *ser-estar-en-medio-de-algo*<sup>232</sup>.

*En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*<sup>233</sup>, muy en la línea de sus anteriores textos, trata de explicar la globalización como una ampliación fundamental de horizontes comerciales. La filosofía puede y quiere ser

---

<sup>221</sup> Op.cit.: 139.

<sup>222</sup> Op.cit.: 146.

<sup>223</sup> Op.cit.: 151.

<sup>224</sup> Op.cit.: 166.

<sup>225</sup> Op.cit.: 172.

<sup>226</sup> Op.cit.: 180.

<sup>227</sup> Op.cit.: 200.

<sup>228</sup> Op.cit.: 230.

<sup>229</sup> Op.cit.: 239.

<sup>230</sup> Op.cit.: 241.

<sup>231</sup> Op.cit.: 323.

<sup>232</sup> Op.cit.: 46.

<sup>233</sup> Sloterdijk, P. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Ed. Siruela. Madrid. 2010.

ejercida como una cuasi-ciencia de las totalizaciones y sus metáforas, como teoría narrativa de la génesis de lo universal y, finalmente, como meditación del ser-en-situaciones, alias ser-en-el-mundo: a esto le llama una "teoría de la inmersión" o teoría general de la convivencia, fundando ahí el parentesco de la filosofía más reciente con el arte de la instalación<sup>234</sup>.

La ontología clásica fue una *esferología*, bien como cosmología bien como teología: ofreció una teoría del globo absoluto en ambas formas. Por eso, la forma esférica pudo ser efectiva como sistema cósmico de inmunidad<sup>235</sup>. Quien quiera hacerse cargo de la seriedad ontológica del suceso que discutimos bajo el nombre de globalización -el encuentro de ser y forma en un cuerpo soberano-, haría bien en resaltar las diferencias de época, hasta ahora poco percibidas, en el concepto mismo. Se podría llamar la *globalización morfológica* (mejor: onto-morfológica)<sup>236</sup>. Le sigue la globalización electrónica: la expresión "saturación" posee en el contexto dado, un sentido dentro de la teoría de la acción<sup>237</sup>: en el sentido sistémico que todas las iniciativas están sujetas al principio de acción recíproca y que la mayoría de las ofensivas se retrotraen a la fuente tras un cierto tiempo de asimilación<sup>238</sup>. En este nivel aparecen a la vista las manifestaciones de la tercera globalización actual.<sup>239</sup> Si la segunda ola, contando con velocidades escasas y medias, había puesto de relieve la inmensa extensión del planeta, la tercera, con altas velocidades, vuelve a hacer desaparecer la sensación de amplitud de la Edad Moderna<sup>240</sup>. Así, puede formularse el principio fundamental de una estética postidealista de la Tierra: como cuerpo real, el globo geográficamente descubierto no es bello, sino interesante. El concepto "desinhibición", resume los motivos que nos proporcionan impulso para intervenir en lo imperfecto, desagradable<sup>241</sup>.

Desde el punto de vista estético, la globalización terrestre conlleva la victoria de *lo interesante sobre lo ideal*<sup>242</sup>. Consecuentemente, la Modernidad ya no recae en los metafísicos, sino en los geógrafos y en los marinos, la tarea de dibujar la nueva imagen del mundo: su misión es representar en imagen la última esfera<sup>243</sup>.

El modo de habitar modernizado es la condición de posibilidad del conocimiento moderno<sup>244</sup>. La esencia de la Edad Moderna sería la conquista del mundo como imagen; e imagen significa ahora: la figura del producir representante<sup>245, 246</sup>. El mensaje topológico de la Edad Moderna consiste en que los seres humanos son seres vivos que existen en el margen de un cuerpo redondo irregular: un cuerpo que, como todo, no es ni claustro materno ni receptáculo, ni puede ofrecer cobijo alguno. Sólo el siglo XX, se volverá a introducir la atmósfera y dar relieve a las condiciones preobjetivas de la relación humana con el medio. Y puede decirse expresamente que "existencia e

---

<sup>234</sup> Op.cit.: 23. No podemos evitar sonreír ante la finura de muchas de sus metáforas que escondiendo una fina ironía periten, además, una fina desdramatización de muchas categorías ontológicas en su costado trascendental.

<sup>235</sup> Op.cit.: 25.

<sup>236</sup> Op.cit.: 26.

<sup>237</sup> Op.cit.: 27.

<sup>238</sup> Op.cit.: 28.

<sup>239</sup> Op.cit.: 29.

<sup>240</sup> Op.cit.: 30.

<sup>241</sup> Op.cit.: 37.

<sup>242</sup> Op.cit.: 38.

<sup>243</sup> Op.cit.: 39.

<sup>244</sup> Op.cit.: 45.

<sup>245</sup> Op.cit.: 46.

<sup>246</sup> "En este sentido fue Sevilla la primera ciudad-emplazamiento de la historia universal; su puerto, más exactamente: el de Sanlúcar de Barrameda, fue el primero del Viejo Mundo que recibió a los testigos que volvían a la patria tras un periplo en torno al globo...El emplazamiento es aquel lugar, en el mundo representado, en el que los nativos se aprehenden a sí mismos como aprehendidos desde fuera; en él vuelven a sí los circunvalados" (Op.cit.: 48).

inmersión son conceptos equipolentes”<sup>247</sup>. El sistema universal del Capitalismo se estableció desde el primer momento bajo los auspicios, mutuamente implicados, del globo y la especulación<sup>248</sup>. La imagen de la Tierra, que estaba constantemente precisándose, adquiere, de inmediato, la calidad de saber de aprehensión e intervención<sup>249</sup>. La figura clave de la nueva era es el “*productor-deudor*” (empresario)<sup>250</sup>. Desde los tiempos de Colón globalización quiere decir futurización general del comercio estatal, empresarial y epistémico<sup>251</sup>. El globo, entonces, es el monitor en el que se puede apreciar en conjunto el campo del negocio generalizado de inversión<sup>252</sup>. Si Ser-sujeto supone adoptar una posición desde la que un actor puede pasar de la teoría a la praxis, la subjetividad bien entendida implicaría siempre a la capacidad de obrar. Sujeto, señala, tampoco es cualquiera que se sujete al orden simbólico de un “gran Otro” cualquiera, de Dios o de la patria, como piensan lacanianos y criptocatólicos, sino “quien participa en los experimentos de la Modernidad para la formatización psíquica de energías emprendedoras”<sup>253</sup>. Soberano, entonces, es quien decide por sí mismo dónde y cómo quiere dejarse engañar<sup>254</sup>.

Este efecto caracteriza el acontecimiento capital de su tiempo: la toma del mundo por las potencias mercantiles e imperiales y la desinhibición de los actores en la pura acción de ataque<sup>255</sup>. De ahí que pueda deducirse que la estructura de la desinhibición moderna de la acción se encuentra generalmente en la síntesis de excepcionalismo, innovacionismo y evolucionismo<sup>256</sup>.

Con el inicio de la Edad Moderna parece que la verdad misma ha pasado a la era de su descubribilidad artificial. Para todos estos gestos vale sin restricción el dictum heideggeriano: “técnica es un modo del desocultamiento”<sup>257</sup>. “El cientificismo, seguro de triunfo, de Freud entró en escena de modo impresionante cuando, gracias a sus mapas topológicos, consiguió adquirir el inconsciente como el territorio Sigmund Freud”. Lo que resulta incierto es si a la larga podrán reivindicar algo más que interés turístico<sup>258</sup>. Visto como cuerpo en el espacio exterior, el otro no es un vecino de una esfera común del mundo de la vida, ni un compartidor de un cuerpo sensible-ético de resonancia, de una “cultura” o de una vida compartida, sino un componente discrecional de circunstancias externas más o menos bienvenidas o malvenidas<sup>259</sup>.

Son cinco formas, en admirable síntesis, aquellas bajo las cuales se pudo consumir esferológicamente la relación de los agresores con el espacio blanco: la mitología del *barco*; la *religión* cristiana; la lealtad para con los *príncipes patrios*; el registro científico del *espacio exterior*; la traducción *lingüística*<sup>260</sup>. Si el entrelazamiento de lugares y sí-mismos se distiende o diluye pueden aparecer dos posiciones extremas: la de un sí-mismo sin lugar y la de un lugar sin sí-mismo<sup>261</sup>. Son *lugares de nadie*<sup>262</sup>.

La protesta contra la globalización, entonces, es también la globalización misma. En este contexto, la tendencia epocal es a formas de vida individualistas: son los individuos

---

<sup>247</sup> Op.cit.: 50.

<sup>248</sup> Op.cit.: 64.

<sup>249</sup> Op.cit.: 65.

<sup>250</sup> Op.cit.: 67.

<sup>251</sup> Op.cit.: 71.

<sup>252</sup> Op.cit.: 72.

<sup>253</sup> Op.cit.: 78.

<sup>254</sup> Op.cit.: 88. Genial.

<sup>255</sup> Op.cit.: 90.

<sup>256</sup> Op.cit.: 97.

<sup>257</sup> Op.cit.: 122.

<sup>258</sup> Op.cit.: 135.

<sup>259</sup> Op.cit.: 137.

<sup>260</sup> Op.cit.: 149.

<sup>261</sup> Op.cit.: 181.

<sup>262</sup> Op.cit.: 183.



quienes, como portadores de competencias de inmunidad, *se desligan de sus cuerpos grupales*<sup>263</sup>. Habitar, entonces, es un pasivo estar comprometido con la situación propia, un experimentar y co-producir su vaga e inconfundible extensión; es tomar partido y un ver-se-incluido en un pleroma regional. El mismo fenomenólogo Merleau- Ponty, alude Sloterdijk, explica el anclaje de la existencia en su propia voluminosidad mundana con la frase: “El cuerpo no está en el espacio, lo habita”. Heidegger, por su parte, ha proporcionado la más general de todas las formulaciones para esto: “En el ser-ahí existe una tendencia esencial a la cercanía”<sup>264</sup>.

La incapacidad de futuro tiene un nombre: *monoglosia*, es decir, aferramiento al idioma natal<sup>265</sup>. Los políticos de concepciones totalitarias del siglo XX, han demostrado hasta dónde puede llevar en pocos años la toma del poder de programas fantasmales a costa de las fuerzas de inmunidad basadas en la polis y de los espíritus locales civiles<sup>266</sup>.

### XIX. Franco Berardi (1949-).

Berardi, profesor de Filosofía en la Universidad de Bolonia, es uno de los mayores exponentes del pensamiento actual. Sus conceptos en torno a la “semiosfera” y “semiocapitalismo”, sumado a su militancia política, lo hacen merecedor del favor de los movimientos de base y de la calle.

En la siguiente entrevista reciente<sup>267</sup> del Diario Clarín, febrero 2018, expone sus puntos de vista. Berardi es autor de, entre otros volúmenes, de: *La fábrica de la infelicidad*, *Generación post-alfa* y *La sublevación*, en los que abordó las transformaciones del trabajo y de la subjetividad provocadas por la globalización y la financiarización de la economía: la desterritorialización, la precarización del empleo, el declive de la burguesía y el proletariado junto a su paulatino reemplazo por el “cognitariado” y la clase ejecutiva financiera, el sometimiento de los trabajadores por dispositivos de automatización y control, cuyos efectos incluyen la dificultad para crear formas de solidaridad y de relación cuerpo a cuerpo. A propósito de su último texto, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva* (2017), comenta que habla de “de la concepción moderna de humanidad”, sintetiza Berardi, debido a la abstracción y la aceleración frenética provocadas por la transición tecnológica hacia el entorno digital. La exposición incesante a flujos de información, en convergencia con un nuevo modo del capitalismo (el “absolutismo capitalista”, lo llama), corroe las capacidades humanas de empatía, del goce, de la crítica, de la decisión política, de la sensibilidad (la facultad de “comprender lo tácito”), del erotismo (la habilidad “de percibir el cuerpo del otro como una extensión viva de mi propio cuerpo”). *La infosfera conectiva* habilita una aceleración del flujo de estimulación neural cuyos efectos en la psicosfera son problemáticos. Berardi advierte, entonces, que en el presente debemos ser conscientes de la pérdida de efectividad de la decisión política y de la legislación. “Esto es una consecuencia de la incorporación de automatismos técnicos en la comunicación, en el lenguaje y en la economía”, sostiene. “Hoy se habla mucho de fake news, las noticias falsas difundidas en las redes sociales, pero siempre las hubo en el discurso público. Sólo que en el pasado la mente individual y colectiva podía discernir el sentido de la verdad y la mentira. He intentado dibujar la historia social de la época moderna a través de algunas metáforas y figuras”. No se trata de elaborar un programa político o terapéutico, sino de prestar atención a una mutación profunda e irreversible, imaginar prácticas de readaptación y, al mismo tiempo, de conciencia. Con respecto a lo nuevo:

---

<sup>263</sup> Op.cit.: 184.

<sup>264</sup> Op.cit.: 305.

<sup>265</sup> Op.cit.: 309.

<sup>266</sup> Op.cit.: 310.

<sup>267</sup> *Entrevista al filósofo Franco “Bifo” Berardi*. 2018. En: [https://www.clarin.com/revista-ene/ideas/mutacion-social-acecha-humanidad\\_0\\_BkYFnFjLz.html](https://www.clarin.com/revista-ene/ideas/mutacion-social-acecha-humanidad_0_BkYFnFjLz.html). Recup.: Septiembre 2019.

"no podemos saberlo hasta que no lleguemos a una transformación del modelo de apropiación de la técnica y a una reactivación de la imaginación colectiva del futuro". Eso presupone un proceso que llama de "movimiento", reactivación consciente de las energías nerviosas del cuerpo social.

Posiblemente, *Generación post-alfa. patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*<sup>268</sup>, sea uno de sus más conocidos, y lúcidos textos, de este tiempo tardomoderno. En los años 70, y particularmente en el año de la revuelta del 77, ve una especie de fractura entre la historia moderna (céntrica, subjetivable, humanística, dialectizable) y el delinearse de una posmodernidad proliferante, irreducible a la ideología<sup>269</sup>. Los años 80 son el período en el que la contraofensiva liberal se entrelaza con la efervescencia de un movimiento deseante ya completamente difundido en la vida cotidiana<sup>270</sup>. En particular, en la historia social del siglo XX, la "ilusión" obrera ha producido desarrollo capitalista, ha producido una industrialización forzada pero, también, ha producido escolarización de masas, aumento del consumo de bienes culturales, aumento de la esperanza de vida<sup>271</sup>. Se podría contar la historia del siglo XX desde el punto de vista de sus bifurcaciones, es decir, desde el punto de vista de la alternativa entre máquinas de liberación del deseo y dispositivos de control sobre el imaginario<sup>272</sup>. La perspectiva que surge de su análisis, comenta, es la de una catástrofe del Humanismo moderno. Pero toda situación de catástrofe abre una bifurcación: puede precipitarse en una espiral infernal, si se queda rehén de los dogmas dominantes; o, por el contrario, puede verificarse una ruptura epistemológica, si se sabe ver la actividad más allá de las categorías de la economía, del crecimiento y de la ganancia<sup>273</sup>.

El tiempo no pertenece a los seres humanos concretos (y formalmente libres), sino al ciclo integrado del trabajo<sup>274</sup>. Durante la última década del siglo, dos mundos extraños e incomunicados entre sí se han desarrollado sobre el planeta Tierra: guerra civil en el planeta físico e hiper-trabajo cognitivo en el planeta virtual<sup>275</sup>. Así pues, 1977 puede ser descrito como el punto de separación molar entre la época industrial y de las grandes formaciones políticas, ideológicas y estatales, por un lado, y, por otro, la siguiente, la época proliferante de las tecnologías digitales, la difusión molecular de los dispositivos transversales de poder<sup>276</sup>. La noción de sujeto es sustituida por la de subjetivación, para indicar que el sujeto no es algo dado, socialmente determinado e ideológicamente consistente. El pensamiento postestructuralista francés puso en crisis esta visión mecánica<sup>277</sup>.

Lucha, retirada, alienación, sabotaje, líneas de fuga del sistema de dominio capitalista. Éste es el significado de la expresión rechazo al trabajo. Solo quedan fragmentos temporales sujetados al proceso de valorización, átomos de tiempo recombinados en el proceso productivo global<sup>278</sup>. La otra cara, apunta Berardi, es la globalización planetaria. Inmaterialidad y globalización son complementarias<sup>279</sup>. *Fractalización* significa fragmentación del tiempo de actividad. El trabajador no existe más como persona<sup>280</sup>. Éste es el núcleo central de la creación del semiocapitalismo<sup>281</sup>. Con el

---

<sup>268</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007.

<sup>269</sup> Op.cit.: 10.

<sup>270</sup> Op.cit.: 11.

<sup>271</sup> Op.cit.: 13.

<sup>272</sup> Op.cit.: 23.

<sup>273</sup> Op.cit.: 26.

<sup>274</sup> Op.cit.: 27.

<sup>275</sup> Op.cit.: 30.

<sup>276</sup> Op.cit.: 44.

<sup>277</sup> Op.cit.: 51.

<sup>278</sup> Op.cit.: 62.

<sup>279</sup> Op.cit.: 63.

<sup>280</sup> Op.cit.: 66.

concepto de *generación*, hace referencia a un "conjunto humano que comparte un ambiente de formación tecnológico y, en consecuencia, también un sistema cognitivo, así como un mundo imaginario". De hecho, *la conjunción entre* cuerpos físicos ásperos, polvorientos, estriados e imprevisibles es rápidamente sustituida por un régimen de conexión entre segmentos compatibles, lisos, depilados, abstractos. Recombinantes, modulares, predecibles<sup>282</sup>. Lo que cambia en el pasaje generacional post-alfabético es el formato de la mente colectiva, el paradigma técnico de elaboraciones mentales<sup>283</sup>. Pero la existencia social de los trabajadores cognitivos no se agota en la inteligencia: "*los cognitarios* son también cuerpo, esto es, nervios que se tensan en el esfuerzo de atención constante, ojos que se fatigan en su estar fijos sobre una pantalla". La inteligencia colectiva no reduce ni resuelve la existencia social de los cuerpos que producen esta inteligencia<sup>284</sup>. El semiocapital ha puesto el alma a trabajar<sup>285</sup>.

Dentro del régimen de aleatoriedad de los valores fluctuantes, la precariedad se vuelve la forma general de existencia de la sociedad. Con la expresión *semiocapitalismo*: "define el modo de producción predominante en una sociedad en la que todo acto de transformación puede ser sustituido por información y el proceso de trabajo se realiza a través de recombinar signos"<sup>286</sup>. La lógica binaria puede (podía) ignorar la política, la religión, la cultura, y sustituirlas progresivamente por la *simulpolítica*, *la simulreligión*, *la simulcultura* (también por la simulcomida y la simulmúsica, etc.). El protomundo no puede funcionar según el principio binario. Pero, a su vez y para su desgracia, el simulmundo no puede funcionar según el principio histórico<sup>287</sup>. En pocas palabras: sólo Baudrillard intuía la novedad radical del semiocapital<sup>288</sup>. Entonces, la infósfera es la interfaz entre el sistema de los medios y la mente que recibe sus señales; es la ecósfera mental, esa esfera inmaterial en la que los flujos semióticos interactúan con las antenas receptoras de las mentes diseminadas por el planeta<sup>289</sup>. La salvación nos vendrá de la escritura y del lenguaje. Por ello, su tarea es mantener activas, en el curso de la mutación, las competencias cognitivas, éticas y estéticas cuya continuidad está amenazada<sup>290</sup>. La *caída tendencial de la tasa de goce* es, cree, la ley fundamental de la economía del semiocapital<sup>291</sup>. En este sentido, afirma, apelando a la subjetividad, que la generación que aprendió sus palabras de la máquina en ausencia del cuerpo de la madre pierde progresivamente la capacidad de sintonización con el mundo, con la alteridad, con el cuerpo del otro<sup>292</sup>.

En el semiocapitalismo, insiste, la sobreproducción es sobreproducción semiótica<sup>293</sup>: un exceso infinito de signos que circulan en la infósfera y que saturan la atención individual y colectiva. Lo que parece que se extiende en la primera generación videoelectrónica son patologías de la hiper-expresión, no patologías de la represión<sup>294</sup>...hasta alcanzar el rumor blanco de lo indistinguible, de lo irrelevante y de lo

---

<sup>281</sup> Op.cit.: 67.

<sup>282</sup> Op.cit.: 79.

<sup>283</sup> Op.cit.: 80.

<sup>284</sup> Op.cit.: 83.

<sup>285</sup> Op.cit.: 85.

<sup>286</sup> Op.cit.: 107.

<sup>287</sup> Op.cit.: 138.

<sup>288</sup> Op.cit.: 162.

<sup>289</sup> Op.cit.: 175.

<sup>290</sup> Op.cit.: 189.

<sup>291</sup> Op.cit.: 198. No terminamos de entender este punto, cuando lo que vemos es justamente lo contrario: el desbocamiento y el exceso de goce son los que sustentan su imperativo. Otra cosa es el gozo, placer, el disfrute...

<sup>292</sup> Op.cit.: 203.

<sup>293</sup> Op.cit.: 208

<sup>294</sup> Op.cit.: 217.

indescifrable<sup>295</sup>. Un aspecto particular y una consecuencia importante de la hipermovilización nerviosa es la *rarificación del contacto* entre cuerpos, la soledad física y psíquica de los individuos infoesferizados<sup>296</sup>. La parálisis de la voluntad (la imposibilidad de la política) es el contexto histórico en el que se sitúa la epidemia depresiva contemporánea<sup>297</sup>. El intercambio simbólico entre seres humanos tiene que elaborarse sin empatía, porque ya no es posible percibir el cuerpo del otro. Para poder percibir al otro como cuerpo sensible se necesita tiempo, se necesita el tiempo de la caricia y del olerse. Y falta el tiempo para la empatía porque la info-estimulación se ha hecho demasiado intensa<sup>298</sup>.

Para finalizar, comenta, que no se trata tanto de contraponer punto por punto soluciones subversivas a los automatismos del semicapital, sino de construir dispositivos virales de terapia anticompetitiva, capaces de autoreproducirse en el cerebro recombinante. En nuestra vida cotidiana, debemos defender lo que queda de la ternura y de la gratuidad existencial. Y también, lo que queda de la civilización social, donde sea posible. No sirve de nada oponer la fuerza de las reglas a la regla de la fuerza, no sirve de nada oponer la razón al flujo: sólo sirve crear *dispositivos de atracción*, dispositivos para la desactivación del principio económico<sup>299</sup>: ondas de relajamiento de la presión competitiva y de reconfiguración de la percepción colectiva de la riqueza.

## XX. Paolo Virno (1952-).

P. Virno, profesor en Roma III, filósofo y semiólogo, en que los conceptos de "mundo", "poder", "posibilidad" o "historia", han constituido la mejor parte de su reflexión, concebidos en clave marxista. Muy interesante resulta acá su reflexión sobre la categoría performativa de Austin y el origen del lenguaje, ecos del concepto de *lalangue* en Lacan. En el texto: *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*<sup>300</sup> nos habla del nacimiento del lenguaje, que no es fisiológico, pero que hace cuerpo. Y he aquí que nos dice que, si la lengua se asemeja a una partitura musical, la experiencia del hablante es equiparable correctamente a aquella de un artista ejecutante<sup>301</sup>. El lenguaje verbal humano no tiene ninguna obra para realizar porque no es un instrumento que pueda ser empleado en lugar de otro<sup>302</sup>.

La distinción entre actuar (*prattein*) y producir (*poiein*), que se instala en el libro *VI de la Ética a Nicomaco*, es tomada casi al pie de la letra en la *Gramática filosófica* de Wittgenstein. Como no es definido por uno u otro objetivo ocasional, el lenguaje estipula por sí mismo los criterios a los que se atiene. “Las reglas de la gramática pueden ser denominadas “arbitrarias”, dice Wittgenstein, en 1953<sup>303</sup>. Wittgenstein asume que la vida y el lenguaje son dos conceptos coextensivos. Así, la praxis lingüística es el modelo de toda ulterior actividad sin obra, la matriz de toda performance virtuosa particular<sup>304</sup>.

La índole política del habla humana representa, en el mejor de los casos, el presupuesto unitario sobre el que se apoyan tanto diversas formas de vida como los múltiples juegos lingüísticos (entre los que sobresalen por su importancia los juegos lingüísticos

---

<sup>295</sup> Op.cit.: 222.

<sup>296</sup> Op.cit.: 229.

<sup>297</sup> Op.cit.: 237.

<sup>298</sup> Op.cit.: 246.

<sup>299</sup> Op.cit.: 257.

<sup>300</sup> Virno, P. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*. Ed. Traficantes de sueños. Madrid. 2005.

<sup>301</sup> Op.cit.: 3.

<sup>302</sup> Op.cit.: 6.

<sup>303</sup> Op.cit.: 7.

<sup>304</sup> Op.cit.: 8.

cognitivos y los productivos)<sup>305</sup>. John L. Austin llama performativos a enunciados tales. Quien los profiere no describe una acción (un matrimonio, un bautismo, un juramento, una apuesta) sino que la ejecuta. No habla de esto que hace, sino que hace algo hablando. El enunciado “Yo hablo” es el *performativo absoluto*. El performativo absoluto, es la auténtica forma lógica de todos los juegos lingüísticos en los que el texto del enunciado remite perentoriamente al acto de enunciar; marca a la largo y lo ancho al menos dos ámbitos cruciales, sobre los que nos explayaremos a continuación: el lenguaje egocéntrico infantil, etapa ontogenética decisiva del animal humano, y la palabra religiosa. La oscilación a la que está sujeto el pronunciamiento de la palabra religiosa llega hasta el límite extremo del balbuceo<sup>306</sup>. Pero como estos soliloquios perpetúan muchas características peculiares del lenguaje egocéntrico infantil, se podría también decir que la oración es un *lenguaje egocéntrico de segundo grado*<sup>307</sup>.

Somos muecas faciales algo complicadas, que comprendemos inmediatamente, sí, dice Virno, "pero solamente porque estamos habituados a significados, modos de decir, metáforas y metonimias". La culminación del sensismo de segundo grado (o, aunque es lo mismo, de una fisiognómica realmente filosófica) se da, quizá, cuando la misma palabra deviene objeto de sensación<sup>308</sup>. El *sensismo de segundo grado* rescata la instancia fisiognómica: restituir significado y dignidad a los cuerpos, a los rostros, a las distensiones y contracciones musculares. Antes que considerar a la percepción de un rostro como un signo que remite a algo distinto y oculto, el sensismo de segundo grado la trata como una “evidencia imponderable”, fruto maduro de innumerables descripciones lingüísticas (“triste”, “tímido”, “simulador”, etc.)<sup>309</sup>. Un “espacio potencial” entre mente y mundo: un espacio subjetivo pero nunca totalmente interior, público, pero aún no social (en la medida en que lo “social” designa la interacción entre personas de identidad definida establemente)<sup>310</sup>. El lenguaje es la “cosa sensiblemente supersensible” por excelencia. El contenido conceptual de la palabra es inseparable de sus caracteres acústicos o gráficos<sup>311</sup>. De hecho, el *pensamiento verbal no busca un cuerpo cualquiera* (este o aquel sonido articulado) para volverse fenómeno y res, sino que es en sí mismo corpóreo, fenoménico, cosal<sup>312</sup>. El Yo puro, subyacente a las categorías a priori que organizan el pensamiento, no es por cierto una sustancia, pero tampoco un presupuesto inefable: consiste ante todo en un acto lingüístico. Y este acto lingüístico no puede más que ser extrínseco, fenoménico, perceptible<sup>313</sup>. La crítica del fetichismo consiste en indicar con precisión cual es la carne del Verbo, de modo que resulte imposible vender idolátricamente un cuerpo cualquiera por el Verbo<sup>314</sup>.

En este sentido: a) Lo más importante es la diferencia no atenuable, es decir la *incommensurabilidad*, que subsiste entre facultad de lenguaje y las lenguas históricas determinadas; b) La facultad del lenguaje coincide en todo y por todo con la antigua noción filosófica de *dynamis*, potencia<sup>315</sup>; c) Es engañoso *intercambiar* la facultad del lenguaje por una protolengua hablada por toda la especie<sup>316</sup>; d) La facultad de lenguaje comprueba la pobreza instintiva del animal humano, su carácter indefinido, la constante *desorientación* que lo distingue<sup>317</sup>.

---

<sup>305</sup> Op.cit.: 15.

<sup>306</sup> Op.cit.: 35.

<sup>307</sup> Op.cit.: 36.

<sup>308</sup> Op.cit.: 55.

<sup>309</sup> Op.cit.: 58.

<sup>310</sup> Op.cit.: 63.

<sup>311</sup> Op.cit.: 65.

<sup>312</sup> Op.cit.: 66.

<sup>313</sup> Op.cit.: 71.

<sup>314</sup> Op.cit.: 73.

<sup>315</sup> Op.cit.: 85.

<sup>316</sup> Op.cit.: 86.

<sup>317</sup> Op.cit.: 87.

La sociedad de las comunicaciones generalizadas, lejos de temerle, obtiene beneficios del “exceso de semanticidad no resoluble en significados determinados”, confiriéndole entonces un máximo relieve a la indeterminada facultad del lenguaje<sup>318</sup>.

Tanto para Vygotsky como para Simondon, la “individuación psíquica” sobreviene sobre el terreno lingüístico, no sobre el perceptivo<sup>319</sup>. La noción de subjetividad es anfibia. El “yo hablo” convive con el “se habla”; lo irrepitible se entrelaza con lo recurrente y serial. Más precisamente, en la textura del sujeto figuran, como partes integrantes: la *tonalidad* anónima de lo percibido, el carácter inmediatamente *intersíquico* o “público” de la lengua materna, la participación en el *impersonal general intellect*<sup>320</sup>.

### XXI. André Comte-Sponville (1952-).

En *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*<sup>321</sup>. El propio autor comenta, desde el principio, que es este un texto de aforismos y notas que escribió cuando era muy joven. Y que bien hubiera podido titularse perfectamente: *Sobre el alma*. Pues es a ella a quien busca y ensalza en tanto constituye lo más elevado de sí mismo, su grandeza y espiritualidad. De este modo, al señalar su identidad, cuerpo y alma, no hay lugar a confusiones. Después de despacharse a gusto en su introducción, por mucho que salvara de la quema a Althusser, con los autores llamados postmodernos, Deleuze, Derrida, Foucault, apela imperiosamente a un retorno de la razón ilustrada, ateo pero espiritualista, salvando como mucho a los *pensadores de la sospecha*, esto es a Marx, Freud y Nietzsche. Paralelando la Ética de lo bueno a la Estética, de lo bello, propone un retorno a sus creadores favoritos: Flaubert, Lucrecio, Epicuro, los omnipresentes Spinoza, Mozart y poco más, en una especie de, digamos apología de una cierta aristocracia intelectual y vital, donde sabiduría, belleza y felicidad parecen fundirse en un conjunto de citas, hay que decirlo, moderadamente bien encadenadas. A pesar de su tonalidad hegeliana, en tanto consumación final de la razón, al final, nada que aporte una sistematización reflexiva de una posible ontología, al menos una óptica, de la propia corporeidad. Próximo a los manuales de autoayuda o de educación filosófica aplicada, el autor termina cayendo en lo que el mismo impugna: en una prescindible banalización postmoderna, al modo *new age*.

### XXII. Santiago Alba Rico (1960-).

Un magnífico texto, de un joven filósofo y escritor, que por su actualidad y lucidez merece ser muy tenido en cuenta: *Ser o no ser (un cuerpo)*<sup>322</sup>.

Comienza comentando que durante miles de años nuestros órganos vitales han estado localizados en nuestro cuerpo y todo ocurría, por tanto, en él o en sus alrededores, de manera que aceptábamos como natural la convicción de que "todo pasa allí donde yo estoy", lo que implicaba, a su vez, la articulación integral entre el tiempo, el espacio y el yo. Pero el cuerpo -el propio cuerpo- medía las distancias, escandía la duración y jerarquizaba los acontecimientos. Todo me pasaba a mí en el lugar donde estaba mi cuerpo o en relación con él<sup>323</sup>. Pero es que los cuerpos, dice, no son otra cosa que

---

<sup>318</sup> Op.cit.: 91.

<sup>319</sup> Op.cit.: 102.

<sup>320</sup> Op.cit.: 103.

<sup>321</sup> Comte-Sponville, André. *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Ed. Paidós. Barcelona. 2010.

<sup>322</sup> Alba Rico, S. *Ser o no ser (un cuerpo)*. Ed. Seix Barral. Barcelona. 2017.

<sup>323</sup> Op.cit.: 6.

coágulos de tiempo o, si se prefiere, "los depósitos frágiles y limitados a través de los cuales los humanos hemos tratado siempre de gestionar el tiempo"<sup>324</sup>.

El Evangelio de San Juan, evocando el mito judeocristiano de la creación del mundo, declara que "en el principio era el logos (la palabra)"<sup>325</sup>. Los humanos, sin embargo, dice, "aunque no tienen ni pinchos ni caparazón ni garras, tienen el poder lingüístico de nombrar y enumerar las criaturas y, valga decir, el poder divino de darles existencia o, al menos, de colocarlas en un lugar determinado o en una posición concreta"<sup>326</sup>. Todas las clasificaciones, en este sentido, dejan fuera objetos, que se clasifican precisamente como "inclasificables": mutaciones biológicas, criaturas ambiguas o existencias queer. ¿Qué se hace con los «inclasificables»? se pregunta. Respondiendo que el ser humano es el único animal que hace clasificaciones y también *el único animal que huye de su cuerpo*. De hecho, es el único animal que tiene realmente cuerpo y lo tiene en la medida en que está siempre huyendo de él...y cayendo<sup>327</sup>. Esta fuga organizada del cuerpo utiliza tres conductos o medios. Los primeros son medios *intracorporales*: se huye del cuerpo a través de él. Los segundos son medios *intercorporales*: se huye del cuerpo entre los cuerpos. Los terceros son *extracorporales* (o "exosomáticos", como diría Georgescu-Roegen): se huye de los cuerpos prolongándolos en el exterior<sup>328</sup>.

Las recaídas, obviamente, son todas intracorporales, pero inseparables del medio social que vienen a romper y revelar al mismo tiempo. La primera, expone, es el hambre que regresa una y otra vez. La victoria provisional sobre el hambre se llama "consumo". La segunda es el aburrimiento, la experiencia del cuerpo como estanque del tiempo puro. La tercera es la enfermedad y, en general, el dolor y la muerte<sup>329</sup>. Por su parte, la identidad es clausura del cuerpo. Estamos atrapados en ella, y muy pronto percibimos cuánto hay ahí de violencia o, al menos, de intervención exógena: nosotros somos otros. El ser humano, en efecto es el único animal que hace clasificaciones, pero es también el único animal que se rebela contra las clasificaciones<sup>330</sup>.

Con ello, pide enunciar una pequeña tautología para anticipar la conclusión: "llamo cuerpo precisamente a esta "fuga imposible" que opone e imbrica dos elementos extraños entre sí: la carne y la palabra". El ser humano habla y porque habla, toma conciencia *de* su carne como una necesidad y una maldición. Si es el único animal que hace clasificaciones, decíamos, es el único animal que tiene cuerpo<sup>331</sup>. El cadáver es el cuerpo que, encerrado definitivamente en su carne, ya no puede huir de sí mismo y que tenemos que quemar o enterrar para que no siga transformándose ante nuestros ojos. Este temor ambiguo a la transformación es uno de los temas centrales de todos los cuentos y mitos<sup>332</sup>. Alude al controvertido *Estadio del Espejo* del psicoanalista Jacques Lacan (1901-1981) y a la prueba del espejo, desarrollada en 1970 por Gordon Gallup y que han superado con éxito chimpancés, orangutanes, delfines, elefantes, urracas y seres humanos, aunque estos últimos sólo a partir del primer año de vida. Lo que sí parece evidente es que hay un largo período en el que el niño se vive a sí mismo como un conjunto de miembros separados y casi independientes de su voluntad<sup>333</sup>.

Esta amenaza de un cuerpo cambiante, siempre a punto de ser carne, es objeto de toda una serie de intervenciones sociales mediante las que, en la pubertad, se intenta fijar el sujeto a su propio cuerpo e incorporarlo, como adulto aloplástico, a la vida social. Es lo

---

<sup>324</sup> Op.cit.: 7.

<sup>325</sup> Op.cit.: 17.

<sup>326</sup> Op.cit.: 19.

<sup>327</sup> Op.cit.: 29.

<sup>328</sup> Op.cit.: 32.

<sup>329</sup> Op.cit.: 33.

<sup>330</sup> Op.cit.: 36.

<sup>331</sup> Op.cit.: 42.

<sup>332</sup> Op.cit.: 46.

<sup>333</sup> Op.cit.: 48.

que la antropología llama "ritos de iniciación", de los que se ocuparon Van Gennep, Vladímir Propp y Bruno Bettelheim. A veces da la impresión, en efecto, de que las escarificaciones, las "heridas simbólicas" (remedo de la menstruación femenina), las clavijas y platos labiales (de los *abakas*, los *botocudos*, los *djurs*, *payaguas*, *maklakes*), los alargamientos craneales (de los loangos) pero también nuestros tatuajes, nuestros pendientes y nuestros *piercings*, por no hablar de nuestras blefaroplastias y nuestros *liftings*, son tentativas de clavar el cuerpo, de atornillararlo al suelo, de detener la ebullición de sus permanentes metamorfosis<sup>334</sup>.

### 3.3. El cuerpo en la Socioantropología.

Un acercamiento inicial al estudio socioantropológico del cuerpo a la hora de formalizar unos posibles *Estudios del Cuerpo*<sup>335</sup>, pasa por tomar constancia de un fenómeno que por su cercanía parece pasar desapercibido: que el cuerpo tiene su Historia<sup>336</sup>. Si el cuerpo, entre otros factores, no deja de ser una construcción social y simbólica, es lógico que las transformacionales en sus estructuras elementales no dejen de afectarle. Y no nos referimos solamente a la historia de sus sistemas comunicativos, institucionales, relacionales o sociales. La histórica del cuerpo no puede desgajarse del cuerpo de la historia: aquel cuerpo singular en sus elecciones de goce y particular en las inscripciones significantes que darán pregnancia y continente a la forma que va a alojar a su subjetivación, como se verá.

Es en ese sentido que la propia vivencia somática no resulta indemne del humus cultural que acoge al que adviene al mundo, al punto de incidir en aspectos tan antropológicos, pero también tan subjetivos, como la sexualidad, la locura, el poder, el placer, el dolor o la procreación: todos ellos presentan la historia de sus transformaciones<sup>337</sup>.

#### 3.3.1. Historia, aspectos antropológicos y sociológicos del cuerpo.

Para situar mínimamente la cuestión, nada mejor que el texto de Richard Sennett, *Carne y Piedra*<sup>338</sup>. Donde se hace un interesante estudio sobre la evolución de la vivencia del cuerpo, su cuidado y conocimiento, ligado a la construcción de la ciudad y su urbanismo.

En la *Atenas* de Pericles, alrededor del 400 a.C., la exhibición de los cuerpos afirmaba su condición como ciudadano de tal manera que, así como se exponían las opiniones, se consideraba la exposición de los cuerpos<sup>339</sup>. Y, al igual que se entrenaban los músculos masculinos se educaba la voz enseñando a los jóvenes a competir verbalmente, habilidad que necesitarían para participar en la democracia de la ciudad. El comportamiento corporal era fundamental en el ágora. Sin embargo, en *la Roma* de Adriano, sobre 118 d.C. la excitación del deseo puramente corporal horrorizaba de

---

<sup>334</sup> Op.cit.: 54.

<sup>335</sup> *Grupo Internacional de Estudios Culturales sobre el Cuerpo*. Fundado en 2009, CORPUS reúne actualmente más de trescientos investigadores quienes trabajan en más de sesenta países. CORPUS quiere participar en la construcción de una antropología amplia y abierta del cuerpo, ofreciendo espacios para reflexiones cruzadas y diálogos disciplinares alrededor de este fascinante objeto de estudio (<http://corpus.comlu.com/>).

<sup>336</sup> La trilogía *Historia del Cuerpo* de Corbin, A., Courtine, J. J. y Vigarello, G. (2005 y 2006), viene a atender este tipo de estudios, donde se combina la precisión historiográfica con el análisis de las diversas producciones culturales y antropológicas que toman al cuerpo como *leiv-motiv*.

<sup>337</sup> Por poner algunos breves ejemplos: R. Huertas (2017); M. Henry (2007); R. Esposito (2006); M. Foucault (1990,2007,2010,2012) ; T. Aguilar (2008); J. Alemán (2012, 2016); J.M. Álvarez y F. Colina (2016).

<sup>338</sup> Sennett, R. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Ed. Alianza. Madrid. 2007.

<sup>339</sup> Op.cit.: 35.



manera similar tanto a los romanos como a los primeros cristianos. El paso del panteísmo al monoteísmo hizo poner de manifiesto un gran drama sobre el cuerpo, el lugar y el tiempo.

Cuerpo, casa, foro, imperio, todos, se basaban en una imaginaria lineal. Con el advenimiento del *Cristianismo* un cambio en la vivencia corporal tendría lugar. El sufrimiento corporal adquirió un nuevo valor espiritual. Un cristiano tenía la esperanza de acercarse más a Dios en la medida en que hiciera indiferente al cuerpo<sup>340</sup>. El cuerpo del cristiano debía de atravesar los propios límites del placer y del dolor a fin de no sentir nada, de trascender el deseo. Además, los cuerpos de los hombres y de las mujeres son iguales. Y, en segundo lugar, el cristianismo, se alió éticamente con la pobreza y la opresión<sup>341</sup>. Recuerdan Le Goff y Truong<sup>342</sup> que, en dicho periodo, de un lado, el cuerpo es despreciado, condenado, humillado. El modelo humano, el de la sociedad de la alta Edad Media, el monje, mortifica el cuerpo. Lo que sucede es que, por otro lado, el cuerpo se glorifica en el cristianismo medieval. El cuerpo cristiano medieval está atravesado de un extremo a otro por esta tensión, este balanceo, esta oscilación entre el rechazo y la exaltación, la humillación y la veneración. De esta manera, durante la *Alta Edad Media*, se renovó la experiencia cristiana de compasión por el prójimo, bajo la denominación de la *Imitación de Cristo*,<sup>343</sup> debido a S. Francisco de Asís. Sin embargo, el cuerpo, el tiempo y el espacio económicos de la posterior burguesía parisina del siglo XV se basaban en su capacidad de agresión. Esta concepción del cuerpo se fue agudizando en el *Renacimiento*. Un ejemplo de esto sucedió en el gueto judío de Venecia del XVI. Tocar al judío<sup>344</sup> contamina, pero seduce, y su espacio segregado representaba un compromiso entre la necesidad económica de tratar con los judíos y la aversión que despertaban.

Con la aparición *De motu cordis* de Harvey, en 1628, se inauguró una revolución -*Moderna*- en lo que se refiere a la concepción del cuerpo<sup>345</sup>. La nueva medicina, definía la salud, como el flujo y el movimiento libres de las energías de la sangre y de los nervios. Similar es la opinión de David le Bretón<sup>346</sup> cuando plantea que: la epistemología del siglo XVII está indisolublemente ligada al cuerpo humano como una mecánica diferenciable de las demás o, como mucho, un capítulo de la mecánica general del mundo. Fue este paradigma de flujo, salud e individualidad dentro del cuerpo lo que finalmente transformó la relación entre el cuerpo y la sociedad<sup>347</sup> mientras que, por otra parte, los defensores del mercado libre del s. XVIII relacionaban directamente el flujo del trabajo y del capital en la sociedad con el flujo de la sangre y la energía nerviosa en el cuerpo.

La *Revolución francesa* declaró que no podía haber una verdadera revolución si el pueblo no la sentía en su cuerpo<sup>348</sup>. La Revolución tenía que inventar como debía ser un ciudadano. Su icono fue *Marianne*, modelada como una diosa griega, con aspecto de una joven madre que mostraba sus pechos desnudos y nutricios al pueblo. Pero el movimiento y la circulación libres, seguían siendo los principios de la vida. Esta

---

<sup>340</sup> Op.cit.: 134.

<sup>341</sup> Op.cit.: 142.

<sup>342</sup> Le Goff y Truong. *Historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós. Barcelona. 2005: 12-14.

<sup>343</sup> Sennett, R. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Ed. Alianza. Madrid. 2007: 174.

<sup>344</sup> Op.cit.: 232.

<sup>345</sup> Op.cit.: 273.

<sup>346</sup> David le Bretón. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 2008: 71-77.

<sup>347</sup> Sennett, R. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Ed. Alianza. Madrid. 2007: 280.

<sup>348</sup> Op.cit.: 302.

división moral entre la carne y la piedra, se fue convirtiendo en una de las características de la secularización social<sup>349</sup>.

La transformación geográfica contemporánea alcanzó a todas las naciones occidentales durante la última mitad del siglo XIX. Al siglo XIX se le ha llamado la *Era del Individualismo*, término acuñado por A. Tocqueville: su aspecto positivo puede ser la confianza en sí mismo pero su negativo es una especie de soledad cívica<sup>350</sup>. Algo similar sostiene Armando Roa que, retomando clásicas influencias, plantea un ensayo de distinción entre la angustia y la ansiedad. La primera, como un afecto más propio de la *Modernidad* y la segunda, como lo propio de la *Postmodernidad*. La *postmodernidad*, sin embargo, despojada por decirlo así, de su dimensión hacia adentro hace innecesaria la angustia, pues no hay nada que sea por naturaleza único e irrepetible y en consecuencia, digno de ser añorado y vivido. Como si la incertidumbre por un posible peligro próximo fuese lo peor para un hombre como el postmoderno que espera maravillas de cada avance de la técnica<sup>351</sup>.

Ya entrando en materia *Antropológica*, Maissonneuve y Bruchon-Schewitzer<sup>352</sup> en su texto sobre los modelos del cuerpo, nos dicen que, en lo tocante al orden social, etnólogos y sociólogos han señalado los sistemas de prescripciones y prohibiciones, los ritos y los tabúes corporales que presiden la endoculturación. A esta labor se entregaron precursores como L. K. Frank en EEUU y M. Mauss en Francia. El primero, en los años 30 del pasado siglo, mostró como la educación lleva primero al niño a regular sus funciones fisiológicas y expresivas junto con lo que el autor denomina las *inviolabilidades*: todo lo que hay que respetar en los demás y hacer respetar en uno mismo.

Mauss, también en el 1934, en su texto *Sociología y Antropología*<sup>353</sup> llevó a cabo un vasto inventario de lo que llamó las “*Técnicas del Cuerpo*”. Por éstas, entendía un conjunto de: “actos tradicionales eficaces...vinculados con el más natural de los instrumentos del hombre”. Mauss<sup>354</sup> acude al concepto de “*hábitus*”. Para que exista una técnica corporal son precisos dos elementos: uno, que la técnica ha de ser eficaz. Y, en segundo lugar, tiene que estar inmersa en una tradición que permita su transmisión. Toda técnica corporal tiene su forma, es decir, consiste en una tecnología sin instrumentos<sup>355</sup>. En cualquier caso, y según Letche: “repetamos que Mauss es una fuente muy poco reconocida de esta fuente del pensamiento contemporáneo que se ocupa del cuerpo”<sup>356</sup>.

David le Bretón, por su parte<sup>357</sup>, señala que el cuerpo no está separado del sujeto, encarna su condición y es solidario de todas las maneras que proviene de él durante la vida. Cada uno “construye” una visión personal del cuerpo y la arma como si fuese un

---

<sup>349</sup> Op.cit.: 337.

<sup>350</sup> Op.cit.: 360.

<sup>351</sup> Roa, A. *Modernidad y postmodernidad*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995: 63-74.

<sup>352</sup> Maissonneuve, J. y Bruchon-Schewitzer, M. 1984. *Modelos del cuerpo y Psicología estética*. Ed. Paidós. Buenos Aires.1984: 8-9.

<sup>353</sup> Mauss, M. *Sociología y antropología*. Ed. Madrid. Madrid. 1979.

<sup>354</sup> Letche, J. *50 Pensadores contemporáneos esenciales*. Ed. Cátedra. Madrid. 2010.

<sup>355</sup> La relevancia de Mauss es particularmente clara para la comprensión contemporánea de las prácticas, si se tiene en cuenta su distinción entre las categorías específicas de la *conducta* y las *técnicas corporales* y las de los llamados *actos mecánicos* de tipo físico-químico. Actos, estos últimos, que están relacionados con la vida comunitaria y moral. Y ello, a pesar de que el pensamiento contemporáneo (Letche, 2010: 65) ha puesto en duda la oposición entre un acto simbólico presuntamente autoconsciente y una técnica física.

<sup>356</sup> Letche, J. *50 Pensadores contemporáneos esenciales*. Ed. Cátedra. Madrid. 2010: 66.

<sup>357</sup> “El mismo sujeto puede, por otra parte, dedicarse regularmente al yoga o a la meditación Zen. Al mismo tiempo puede psicoanalizarse si piensa que el cuerpo cristaliza los juegos sutiles e inconscientes del deseo y de la represión”. Le Bretón, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.2008: 87-89:

rompecabezas, sin preocuparse por las contradicciones o por la heterogeneidad del saber que toman prestado.

Tomando toda la serie de disciplinas e influencias ejercidas sobre la corporalidad, hace ya un tiempo que los estudios *Sociales* en torno al cuerpo, adquirieron carta de naturaleza.

A modo de semblanza citaremos *La Sociología del Cuerpo*<sup>358</sup>, del anterior autor David le Bretón, donde acota ese campo de estudio que trata de: “la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios”. Y continúa exponiendo que el cuerpo<sup>359</sup>: “moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo”. Aplicada al cuerpo, su objetivo consistirá en realizar el inventario y la comprensión de las lógicas sociales y culturales que costean el espesor y los movimientos del hombre.

El cuerpo, hizo su entrada en las ciencias Sociales a mediados de los 60.s<sup>360</sup>, a partir de autores que resultaron ser relevantes en este campo como: J. Baudrillard (1991,1998, 2006), M. Foucault (1990, 2007, 2010, 2012), N. Elías (1990), P. Bourdieu (2000, 2002), E. Goffman, M. Douglas, R. Birdwhistell (1979), E. Hall (1989), B. Turner, a los que se les puede añadir M. Bernard (1980), F. Lox, G. Vigarello (2005) etc<sup>361</sup>.

De este último autor, señalaremos su ya clásico texto *Corregir el cuerpo* (2005). Comienza apuntando, como las diversas pedagogías van sometiendo al cuerpo con normas de mayor valor que las del pensamiento. El cuerpo, es el lugar donde la mano del adulto marca al niño. Se trata de los modelos que al gobernar el funcionamiento de los cuerpos gobiernan los enfoques que los educan.

P. Bourdieu<sup>362</sup> en *La dominación masculina* (2000) presenta como se va gestando la construcción social de los cuerpos: el programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo y, en primer lugar, al *cuerpo en si* en su realidad biológica.

En “*Sociología contemporánea y el cuerpo*” Miriam Adelman y Lennita Ruggi<sup>363</sup>, por su parte, plantean una revisión de la génesis de esta disciplina aderezada con las más importantes líneas de investigación, análisis y autores. Veamos sucintamente. Las autoras comentan que las dimensiones incorporadas y emocionales de la existencia humana y de las relaciones sociales no tuvieron la misma atención que otros fenómenos y cuestiones considerados de máxima importancia. Gracias a Marcel Mauss (1934), profundamente influenciado por Durkheim, se le debe la mayor contribución de la Sociología clásica en que en su escrito sobre las “*Técnicas del cuerpo*” plantea el reconocimiento “de las formas a través de las cuales diferentes culturas y sociedades hacen uso de cuerpo”, amoldándolo y ‘educándolo’ a través de maneras que vienen a ser fundamentales para las relaciones sociales”. Mauss, según las autoras, acentuó la complejidad de las ‘técnicas del cuerpo’ observando con detenimiento de qué manera las sociedades inculcan la diferentes habilidades y destrezas incorporadas en la línea de lo que hoy es la construcción de género. Destaca también Norbert Elias. Su obra de referencia *The Civilizing Process* (1982), inicialmente publicada en 1939, enfatiza los

---

<sup>358</sup> Le Bretón, D. *La sociología del cuerpo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.: 2008: 7-15.

<sup>359</sup> Op.cit.: 7.

<sup>360</sup> Op.cit.:12.

<sup>361</sup> Si, de paso, hemos querido reseñar esta lista de precursores en el campo socioantropológico del cuerpo, es porque no nos impresiona, en absoluto, que muchos de ellos lo fueran también respecto de las influencias del psicoanálisis en el campo del pensamiento contemporáneo, como uno de sus paradigmas expositivos.

<sup>362</sup> También en: Maissonneuve, J. y Bruchon-Schewitzer, M. 1984: 9.

<sup>363</sup> Adelman, M. y Ruggi, L. “*Sociología contemporánea y el cuerpo*”. Universidad Federal de Paraná, Brasil. ISA Editorial Arrangement of Sociopedia.isa. Brasil. 2013. En: [https://www.academia.edu/4396999/Sociologia\\_contempor%C3%A1nea\\_y\\_el\\_cuerpo](https://www.academia.edu/4396999/Sociologia_contempor%C3%A1nea_y_el_cuerpo). Recup.: Enero 2020.

procesos sociales y políticos que se desarrollan a través y sobre el cuerpo: con su perspectiva sobre la génesis de las formas modernas de regulación de la posturas, gestos, comportamiento, acciones y emociones. Por otra parte, Elias anticipó la teoría de Foucault sobre el "biopoder" disciplinador.

En esta línea, Sally Banes mostró como las políticas performativas de la contracultura y la revuelta juvenil pusieron el cuerpo disciplinado, domesticado y "reprimido" de la cultura burguesa en el centro. De ahí que en las últimas décadas del siglo veinte, emergiera un campo de estudio, la "*Sociología del cuerpo*". Los estudios sobre el cuerpo presentan un desafío a los límites del conocimiento, ya que, según las autoras, toman observaciones de un amplio espectro de disciplinas. Las teorías filosóficas o postcoloniales han enfatizado el enlace ideológico entre la supresión de la experiencia corporal y la construcción occidental de sus 'Otros'. Las *Sociologías del Sur global* pueden ofrecer contribuciones teóricas y metodológicas únicas para caminar en esta dirección. El mismo Norbert Elias, señaló que el control del cuerpo está estrechamente relacionado a la manera en la que el poder se aplica sobre las mentes y cuerpos de los otros. Turner, reconoce que en el discurso moderno el cuerpo fue pensado en función del género y que la "*Sociología del cuerpo*" también debiera pensar cómo se refuerzan políticamente ciertas polaridades culturales. David Le Breton, por su parte, también aporta un buen argumento para romper con formas dicotómicas de pensar. *La teoría feminista*, se ha dedicado a la deconstrucción de los mitos de la Ilustración de las mujeres encarnadas, sexuadas, emocionales que ocupan posiciones de inferioridad respecto del hombre "racional". Tal y como insisten los siguientes autores, los cuerpos estarían siendo producidos a través de relaciones "de raza" y "género", cuyas ideas derivan de la ficción contemporánea, de las escritoras feministas negras tales como André Lorde o Alice Walker. J. Butler, otra gran representante, combina los métodos del interaccionismo con las ideas feministas y foucaultianas sobre los procesos sociales que construyen los sujetos/cuerpos 'inteligibles' frente a sus correspondientes 'otros abyectos'. Lo que habría, es una noción naturalizada de cuerpos dismórficos, heterosexuales que intenta forzar a todos los cuerpos para que encajen en su esquema dicotómico. El trabajo de Judith/Jack Halberstam, y Beatriz/Beto Preciado traen al centro las vidas de los que están fuera del marco de la heteronormatividad. Las autoras, a su vez, señalan el debate que atraviesa la sociología, entre Pierre Bourdieu y Anthon Giddens. Mientras el enfoque bourdieano sobre el mundo contemporáneo brinda un análisis del hábitus y los diversos tipos de "capital" dominante, Giddens enfatiza las maneras singulares en las que la modernidad convierte a las personas en agentes en los procesos de cambio social. Por último, hay que señalar la amplia gama de construcciones marcadas por el género, cuerpos y subjetividades que pueden ser englobados bajo el nombre de "transgénero". A partir del concepto de Talcott Parsons de "rol del enfermo" se ha explorado las dimensiones sociales, corporales y subjetivas de la enfermedad. El mismo término *intermedicina* ha sido acuñado para dar espacio teórico y práctico a las estrategias de compromiso de las personas con cosmologías terapéuticas híbridas y múltiples.

Santiago Gabriel Calise<sup>364</sup>, en su texto sobre Niklas Luhmann, recuerda que su concepción del cuerpo es tributaria de la tradición europea de pensamiento, emblemáticamente encabezada por Descartes. La teoría de sistemas parte del presupuesto de que hay sistemas y que estos sistemas pueden ser de cuatro tipos: organismos, sistemas psíquicos, sistemas sociales o máquinas. El cuerpo en Luhmann no sería un sistema porque no realizaría ninguna operación propia particular, sino que serían los diferentes sistemas orgánicos los encargados de realizar diferentes tipos de

---

<sup>364</sup> Gabriel Calise, Santiago. "*El lugar del cuerpo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann*". IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. 2011. En: <https://www.academica.org/000-034/766>. Recup.: Dic. 2020.

operaciones que permiten la prosecución de la autopoiesis de la vida. En el caso de las máquinas no triviales, como es el cuerpo, un output no está en función del input que lo antecede inmediatamente, sino que tal output dependería de una secuencia particular de inputs, que pueden remontarse a un pasado remoto, así como de un output también radicado en un lejano pasado. Esto se enlaza con la categoría de *sistema complejo*, que abarca a los sistemas orgánicos, psíquicos y sociales. Es el sistema el que debe decidir constantemente qué operación seguirá a cada otra, por lo cual toda selección es contingente, puesto que cada una de ellas podría haber sido diferente. En publicaciones donde domina su concepto de interpenetración, el sociólogo alemán incluirá la categoría de “acoplamiento estructural”, originaria de la obra de Maturana y Varela. El concepto de “interpenetración”, designa como los sistemas se posibilitan mutuamente aportando su complejidad preconstituida. Otro tipo de interpenetración se da entre seres humanos (conjunto formado por el sistema psíquico y el cuerpo): tal interpenetración es calificada como intimidad. La intimidad es un espacio paradójico, en cuanto es un producto de la evolución social, pero a su vez, argumenta, la intimidad alberga lo incomunicable. Así entendido, según el autor, la socialización es definida como el proceso, mediante la interpenetración, en que se forma el sistema psíquico y el comportamiento corporal (controlado por tal sistema) del ser humano. Según Luhmann la socialización formaría el comportamiento corporal que el sistema psíquico es capaz de controlar, por lo cual, todo comportamiento no-controlado no sería producto de la socialización. Con lo que la única posibilidad que quedaría para pensar un proceso de socialización del cuerpo no mediado por la conciencia, implicaría suponer que los diversos sistemas orgánicos que componen el cuerpo puedan llegar a realizar ciertos cambios estructurales producto de la exposición social, llegando a admitir que lo que le interesa es: “el uso cotidiano de los cuerpos en los sistemas sociales”. Luhmann sostiene que, a lo largo del proceso civilizatorio el cuerpo ha sido reforzado y refinado, en cuanto potencial para la gesticulación. Podría encontrarse otra alternativa para conceptualizar al cuerpo, si se lo entiende como medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG), cuya función sería la de asegurar que las experiencias de ego, con sus selecciones, se conviertan en premisas para las selecciones de alter. El autor declara textualmente que:” no existe una relación directa de acoplamiento entre cuerpo y comunicación, sino que este enlace es mediado por una sucesión de acoplamientos estructurales” que lo harían posible.

A caballo entre la filosofía, la semiótica y la antropología nos encontramos con un delicioso texto de Roland Barthes<sup>365</sup>. No se trata tanto de un recorrido antropológico en sí mismo como la mirada del semiólogo que se afana por interpretar el significado y el significante. A ese respecto nos dice que Japón impone la misma dialéctica a los cuerpos que a los objetos<sup>366</sup>. Eso se constata especialmente en el cuerpo. Todos los japoneses constituyen un cuerpo general<sup>367</sup>.

Desde otro ámbito, como es el médico antropológico, Cristóbal Pera<sup>368</sup> trata de construir su propia aproximación. El cuerpo humano, dice, se ha convertido en nuestro tiempo en el ícono cultural por excelencia, omnipresente, predominante e incluso socialmente discriminante a causa de acuciantes exigencias formales no siempre razonable ni éticas<sup>369</sup>.

Llegando a este punto, se puede comprobar fehacientemente como las aportaciones antropológicas y sociales bordean los límites ontológicos del cuerpo, en la medida que no resultan indemnes a sus determinantes constitutivos. Efectivamente, mal que nos

---

<sup>365</sup> Barthes, R. *El imperio de los signos*. Ed. Seix Barral. Barcelona. 2007.

<sup>366</sup> Op.cit.:122.

<sup>367</sup> Op.cit.: 125.

<sup>368</sup> Pera, C. *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Ed. Tricastela. Madrid. 2006.

<sup>369</sup> Op. cit.: 23.

pueda pesar, también existe una historia de los aprioris estructurales; o al menos, de nuestra modalidad de experimentar y relacionarnos con ellos.

En consecuencia y habida cuenta de los acelerados cambios producidos tras la revolución industrial y las grandes guerras en Europa surgen, también desde otros ámbitos, voces que cuestionan no ya los aspectos meramente ópticos de la subjetividad contemporánea sino los ontológicos, constituyentes, propiamente dichos. Esto se hace especialmente significativo a la hora de tratar el cuerpo en su relación con las nuevas tecnologías. Es decir, que si con Sennett revisamos la historia del cuerpo y como fue variando el *hábitus*<sup>370</sup> corporal de lo humano, a lo largo de diferentes periodos, hasta llegar a la actual desensibilización defensiva que es propia de las grandes urbes, a su vez, otros autores destacan como el cuerpo en tanto “objeto” ha ido adquiriendo un progresivo valor, inédito en la historia de la humanidad. Y como, simultáneamente, con el advenimiento del tecnocapitalismo este cuerpo, poco a poco, se ha visto sustituido por las máquinas hasta *hacerse no solamente innecesario sino incluso evitable y sobrante...al límite del desecho*.

Esta exaltación de lo inmaterial, con las ayudas de las metáforas informáticas y del arsenal digital, también, puede llevar a pensar que el cuerpo orgánico “se convirtió en el lugar del mal”: como sugieren algunos antropólogos, entre ellos D. Le Bretón, anteriormente citado.<sup>371</sup>

Del primer modo piensa Teresa Aguilar<sup>372</sup>, cuando plantea una *reflexión sobre el cuerpo humano en confluencia con las nuevas tecnologías*, que actúa conformando lo que ha venido a denominarse *un cyborg*. Desde la teoría *Transhumanista* hasta las *teorías de género y queer*, pasando por el *cyber* y *ecofeminsimo* para arribar a las posiciones artísticas y estéticas que van imperando<sup>373</sup>. Así, nos dice que la desaparición del cuerpo de la ciudad, supone la desaparición del cuerpo humano, del contacto físico o de la capacidad de utilizar los sentidos: el tecnocuerpo es un ser trascendente gracias a la tecnología<sup>374</sup>.

De las aportaciones de Paula Sibilia<sup>375</sup> -quizás con Le Bretón de los autores más conocidos en este ámbito- posiblemente el concepto de “hombre postorgánico” sea el merecedor de mayor consideración. Apoyándose en la distinción foucaultiana de sociedad disciplinaria frente a la sociedad del control, deleuziana<sup>376</sup> dice: “en la actual “sociedad de la información”, la fusión entre el hombre y la técnica parece profundizarse, y por eso mismo se torna más crucial y problemática”.

Por su parte, Paul Virilio<sup>377</sup>, eximio urbanista, matiza las conclusiones anteriores. En su texto, afirma que la cuestión del cuerpo nos toca a todos intencionadamente. Hay tres

---

<sup>370</sup> “El *habitus* se aprende mediante el cuerpo, mediante un proceso de familiarización práctica, que no pasa por la consciencia. La incorporación inconsciente del *habitus* supone la apropiación práctica de los esquemas que sirven para producir las prácticas adecuadas a la situación y el hecho de incorporar el interés en jugar el juego”. En: <https://es.wikipedia.org/wiki/Habitus>. Recup.: Novbre 2017.

<sup>371</sup> Precisemos, al paso, que estas consideraciones aparentemente alejadas de todo plano ontológico serán retomadas y reformuladas a lo largo del presente trabajo.

<sup>372</sup> Aguilar, T. *Ontología Cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2008.

<sup>373</sup> Temas que se retomarán en 10.5. ocasión de una *Política Corpórica*.

<sup>374</sup> Op.cit.: 58 y 63.

<sup>375</sup> Sibilia, Paula. *El hombre postorgánico*. Ed. FCE. Buenos Aires. 2009.

<sup>376</sup> “Si la primera, buscaría la adecuación de las normas operando con los moldes que el poder impone, moldeando los cuerpos y las subjetividades de cada individuo en particular, en las sociedades contemporáneas emergen otras figuras nuevas: el papel del consumidor. El consumidor, forma parte de diversas muestras, nichos de mercado, segmentos de público y bancos de datos. Otras de las restricciones derivadas de la materialidad orgánica se refieren al ámbito espacial de su existencia: vivimos bajo una especie de *imperativo de la conexión*” (Op.cit: 50).

<sup>377</sup> Virilio, P. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Ed. Cátedra. Madrid. 1997.

cuerpos que están indisociablemente ligados<sup>378</sup>: el cuerpo *territorial*, el cuerpo *social* y el cuerpo *animal o humano*. De ello se derivaría la necesidad de recolocarse con relación al cuerpo, de recolocar el cuerpo con relación al otro -la cuestión de la alteridad-, pero también con al mundo propio. No hay cuerpo propio sin mundo propio, sin situación. Es “aquí y ahora”, *hic et nunc*, está *in situ*. Ser, dice, es estar presente aquí y ahora: “La cuestión de la telepresencia deslocaliza la posición, la situación del cuerpo. Vemos que la pérdida del cuerpo propio conlleva la pérdida del cuerpo del otro”. En consecuencia, estaríamos perdiendo el cuerpo propio en beneficio del cuerpo espectral y el mundo propio, en beneficio de un mundo virtual. Esta pérdida del mundo propio, concluye, la pérdida del cuerpo propio, deberán de ser recompensadas porque llegarán a ser insoportable para todos<sup>379</sup>.

Nosotros mismos, en un ya un tanto lejano artículo:” *Las letras del Cuerpo Hipermoderno*”<sup>380</sup>, donde tratamos de discernir los aspectos más singulares de la fenomenología corporal contemporánea. Que, a pesar de su alienación tecnomercantilista puede llegar a ejercer una función de suplencia clínica, a menudo estabilizadora, en cierto tipo de patologías.

La relación de los *cuerpos cyborg con las teorías feministas*, encuentra en Dona Haraway una de sus mejores exponentes<sup>381</sup>. Ella, define el *cyborg* como: “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”. En su obra, se traspasan todos los límites; se trata, como veremos, de un materialismo radical, antihumanista y especialmente cristofóbico. Haraway, parte de la fe en el progreso y en la evolución tecnológica. Y, sobre todo, del principio marxista según el cual ninguna teoría es posible pensarla si no es posible realizarla, porque los medios técnicos y científicos la hacen viable. Su *Manifiesto Cyborg*, a modo del *Manifiesto Comunista*, se publicó por primera vez en la revista americana *Socialist Review* en 1985, y no tardó en convertirse en objeto de culto entre académicas feministas, como Celia Amorós. Por otro lado, la obra de Haraway proporciona una solución utópica a la necesidad de una sociedad sin sexos y sin géneros; el cyborg es un modelo de hibridación que rompe la estructura dualista hombre-mujer, masculino-femenino; es “una criatura en un mundo post genérico”. Haraway también crea una nueva antropología en la que el modelo por imitar es el del hombre-hembra, proporcionando una visión de la sociedad postgenérica que suprime los dualismos en los que se estructura la realidad lo que implica una nueva *ontología del presente*.

Un par de apuntes más de la relación somática entre la sexualidad y la tecnología cyborg, la encontramos en la actual multiplicidad de prácticas sexuales que hacen de la tecnología su objeto libidinal. Y, parece que no por nada, otra vez en Japón. En “*Antropología: sexo y pereza en Japón*”<sup>382</sup>, Santiago Alba Rico comenta un documental emitido por la televisión española que revela una realidad insospechada: el 70% de los habitantes de Japón no mantiene nunca relaciones sexuales. ¿Hay alguna contradicción o, por el contrario, una proporcionalidad directa entre la abstinencia sexual y la hipertrofia de los estímulos sexuales? La característica central de la

---

<sup>378</sup> Op.cit.: 46.

<sup>379</sup> Op.cit.:48-51

<sup>380</sup> Rodríguez Ribas, J. A. “*Las letras del Cuerpo Hipermoderno*”. Rev: ETOR. Revista Internacional de Filosofía Práctica. Ed. Ediciones X-XI. Sevilla. 2005.

<sup>381</sup> “*Manifiesto Cyborg*”. En: [https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf). Recup.: Julio 2019. Ver también. Jesús Trillo Figueroa: “*La deconstrucción del cuerpo*”. En: <http://24transhumanismo.blogspot.com.es/2009/04/la-deconstruccion-del-cuerpo.html>. 2009. Recup.: Febrero 2019.

<sup>382</sup> Alba Rico, Santiago: “*Antropología: sexo y pereza en Japón*” En: <http://questiondigital.com/antropologia-sexo-y-pereza-en-japon/>. (04/05/2012). Febrero 2019. En una línea similar: “*Extraña moda en Japón: cada vez más hombres dejan a sus mujeres por costosas muñecas de silicona*”. En: <https://www.infobae.com/america/mundo/2017/07/01/extrana-moda-en-japon-cada-vez-mas-hombres-dejan-a-su-mujeres-por-costosas-munecas-de-silicona/>. 2017. Recup.: Dic.2020.

refinadísima industria del placer corporal es que todas sus ofertas no sólo excluyen la penetración, sino que está orientada a suprimir cualquier mediación propiamente humana. Lo extravagante de este egoísmo es que quiebra la regla antropológica básica de los últimos 15.000 años, sentencia Santiago Alba, según la cual el propio placer sexual estaba asociado precisamente a la existencia de otros cuerpos y al reconocimiento, aunque fuese negativo, de nuestra dependencia de ellos. El *sexo en Japón se ha emancipado de los cuerpos*, esas criaturas tan inmanejables, tan incómodas, tan exigentes, tan imprevisibles. La primera cuestión: que las imágenes y los instrumentos han absorbido por completo la intensidad de los objetos a los que aludían o sustituían. La segunda cosa, que la nueva sociedad de perezosos masturbadores sigue siendo machista y masculina. La última sorpresa, se refiere a la naturalidad con que los japoneses reivindican su derecho a la pereza antropológica. Y concluye: “¿qué pasa cuando la pereza llega al extremo de cortar todo vínculo -incluso el del deseo- con un cuerpo de carne y hueso?”. Japón, vanguardia del capitalismo, está a punto de liberarse industrialmente de la atadura de los otros

Resulta obvio la trascendencia de este tema, con innumerables ramificaciones, y que hemos tratado casi de costado a modo de delimitación del campo a tratar. Tema que se retomará, sobre todo en sus vertientes epistémicas, éticas y biopolíticas, al aludir al cuerpo como respuesta e intento de solución, incluida aquella que atañe a sus disfuncionalidades.

### 3.3.2. Aspectos semióticos y comunicacionales del cuerpo.

Vamos a concluir este ligero desbroce de las referencias sociales y antropológicas de la corporeidad con otro aspecto no tratado hasta el momento. El que versa sobre la influencia de la etología, la semiótica y la etnología, en el campo de los estudios antropológicos y sociales de la corporeidad<sup>383</sup>. En concreto, los estudios sobre la *proxémica* -la distancia- personal y ambiental y los llamados lenguajes no verbales, que hicieron furor en las últimas décadas del pasado siglo, siguen teniendo una gran vigencia en los programas de entrenamiento de las denominadas habilidades sociales, *role playing*, formación actoral, política, docente, empresarial y marketing etc.

Para ello, citaremos el trabajo de Dominique Picard, donde sostiene que, si la vida social se presenta bajo el aspecto de una variedad prolífica, una observación más atenta permitirá discernir regularidades, elementos repetitivos, reglas implícitas o explícitas<sup>384</sup>. El autor, designa a esta gramática con el nombre de “nomos”: el sistema de reglas que estructuran la interacción social. El “topos”, sin embargo, designa el conjunto de las conductas virtuales generadas por el mismo nomos. Estas conductas se manifiestan en forma de “matrices de sustitución”, de secuencias interaccionales, cuyas variables independientes serían el lugar, el tiempo, el contexto, las cualidades de los interactuantes etc.<sup>385</sup>. En cuanto a las señales corporales que emiten los interactuantes - una especie de metalenguaje que identifica a los interactuantes como elementos del sistema de los usos sociales- se las puede clasificar en cuatro categorías, según su significación: señales *de reconocimiento*, *de diferencia*, *de puntuación* y señales que pueden llamarse *de pertenencia*<sup>386</sup>.

Por otra parte, en la especie humana, la aparición del lenguaje ha tenido como efecto reducir muchas conductas ritualizadas que fueron remplazadas por la comunicación

---

<sup>383</sup> Las referencias a E. T. Hall (1989), J. Fast (1971), D. Morris (1985, 1986), R. Birdwhistell (1979), Corraze (1980), Vera Birkenbihl (1983) Marco Pacori (1999) y otros autores, en este sentido, son casi obligadas.

<sup>384</sup> Picard, D. *Del código al deseo. El cuerpo en la relación social*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1986: 25.

<sup>385</sup> Op.cit.:26.

<sup>386</sup> Op.cit.: 62.



verbal. Pero, es posible considerar que la distancia a la que se mantiene al prójimo es de la misma naturaleza que los comportamientos ritualizados de nuestros lejanos antepasados. La *Proxémica* -gracias a E. T. Hall (1989) - se definiría entonces, “como el conjunto de observaciones y teorías concernientes al empleo que el hombre hace del espacio como producto cultural específico”<sup>387</sup>.

Y, en tercer lugar, es con Birdwhistell (1979), que la *Kinética* -el enfoque que trata de las expresiones corporales, gestos, actitudes, mímica, posturas, movimientos, etc. en lo que tienen de significativo para las relaciones sociales- toma verdadera carta de identidad inspirándose en el método lingüístico. Para Birdwhistell, habría tres campos de estudio: 1) la *prekinética*, que estudia los determinantes fisiológicos de los movimientos; 2) la *microkinética*, que analiza en términos de kinemas los movimientos expresivos y 3) la *kinética social*, que atiende al aspecto cultural de los gestos, mímicas y posturas, a su significado y a su función en una cultura determinada. Este autor, bajo una concepción netamente estructuralista, insiste en que *un kinema no tiene significado en sí mismo* sino en el interior de un código y de un sistema dentro de unas relaciones de conjunción y de oposición que se mantienen con otros elementos significantes<sup>388</sup>.

Es evidente que, si bien el mérito de este autor consiste en separar a la *Kinética* del tópico que asocia cada gesto a una significación simbólica de sentido, cual presunto diccionario de comunicación no verbal, la crítica que se le puede hacer, y que de hecho se hace, es la de asociar el signo corporal al signo lingüístico cuando no es verdad que en el signo corporal haya una relación significativa-significación arbitraria, tal cual puede existir en la estructura lingüística: hablamos de signos, no de significantes. A cambio, sí que se puede decir que justo por esa ausencia de signo no verbal, el Lenguaje no verbal, al igual que el inconsciente, *está estructurado como un lenguaje*: un kinema solo tiene sentido, en relación a otro kinema<sup>389</sup>.

Campo apasionante y enigmático donde los haya, máxime si a lo anterior venimos a añadir las relaciones mantenidas entre dichos sistemas de comunicación y los diferentes códigos expresivos e iconográficos. De ahí, la pertinencia del apartado a continuación.

### 3.4. El cuerpo en el Arte y la Historia del Arte.

En este somero repaso por las manifestaciones de la corporalidad no queremos evitar el dedicar unas breves líneas al lugar ocupado por el cuerpo *en el Arte y en la Historia del Arte*. Desde la estética propia de la forma del cuerpo, hasta las diversas representaciones de la subjetividad, y bajo los soportes y lenguajes expresivos más diversos, el cuerpo ha sido, es y será, uno de los objetos omnipresentes en lo que a este campo concierne.

Como dicen Maissonneuve y Bruchon-Schewitzer<sup>390</sup>: “En cuanto al modelo estético del cuerpo, este abarca, además de las obras de arte, todo un conjunto de sentimientos y juicios de belleza, término casi imposible de definir de entrada”. Para Panofsky<sup>391</sup> las representaciones del cuerpo en *Egipto* procedían de conformidad con un método *a priori* de red cuadrículada en función del cual construían sus figuras y sus estereotipos de posturas. Para los *griegos*, la obra de arte existe en un mundo de idealidad estética, no de realidad mágica como entre los egipcios: el *arte Clásico*, entonces, se propone

---

<sup>387</sup> Picard, D. *Del código al deseo. El cuerpo en la relación social*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1986: 105. *Nota Bene*. De julio 2020. Huelga decir la inusitada actualidad recobrada por la Proxémica, en función de las especiales circunstancias pandémicas que nos encontramos.

<sup>388</sup> Op.cit.:116-117.

<sup>389</sup> Este tema nos ha ocupado algún tiempo. Entre ellas: “¿Por qué funciona el juego infantil? (Huellas psicoanalíticas en la (psico)motricidad humana)”. Revista de Psicomotricidad. Nº 42. Ed. APP. Barcelona. 2018.

<sup>390</sup> Maissonneuve, J. y Bruchon-Schewitzer, M. 1984. *Modelos del cuerpo y Psicología estética*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1984: 9.

<sup>391</sup> Op.cit.:145-170.

superar los aludidos obstáculos y se orienta hacia un modelo antropométrico que todavía se atiene a las proporciones objetivas, pero sin predeterminedar su reproducción técnica. El estilo del *arte Medieval*, una especie de esquematización planimétrica se limita a organizar técnicamente la operación de reducir la pintura a la superficie. El *sistema Gótico*, trata de un método experimental que permite captar los contornos de las formas y las direcciones de los movimientos. Sin embargo, el *Renacimiento* italiano realizará su síntesis con la mística del número y una cosmología armónica, vinculándola con la simetría como principio de perfección artística: las proporciones del cuerpo humano son celebradas como encarnación visible de la armonía musical y astral. Durero (1471-1528), renunciaría al ideal único de belleza para elaborar hasta 26 tipos característicos que, según él, pueden escapar a la fealdad pura.

Pero la verdadera ruptura con el ideal formal llegó con Rembrandt (1606-1669), que quiso rechazar convenciones que a su juicio eran susceptibles de hacer anquilosar al artista. El desnudo del cuerpo aparecerá en la teoría y en la pedagogía artística en la Europa del XV, cuando los pintores se liberaron de su condición de artesanos. El *Academicismo* manifiesta entonces una aguda preocupación por la anatomía, por la estructura y los gestos del cuerpo. Pero este tipo de pasión perceptual bien pronto rayará en afectación técnica. En 1865, *la Olympia* de Manet (1832-1883), es tomada como punto de referencia de una verdadera modernidad y ello es así porque su autor comete una verdadera transgresión de las *condiciones* de la desnudez. Cierta realismo del desnudo rasgaba los velos de idealidad. Ahora ya se hacía posible toda representación del cuerpo.

Entre 1880 y 1930 pueden distinguirse varias corrientes estéticas respecto al cuerpo:

-Los pintores del *cuerpo Cuidado*: hablamos del cuerpo mimado, del cuerpo glorioso: Renoir, Gauguín, Bonnard, Modigliani.

-Un segundo grupo, pintores del *cuerpo Acosado* o humillado como Degás, Lautrec, al acecho del cuerpo móvil, del gesto espontáneo.

-Una tercera corriente comprende a dos pintores irreductibles entre sí, pero que tienen el rasgo común de considerar el cuerpo como un objeto de búsqueda Formal: Matisse y Picasso. Para el primero de estos últimos, los cuerpos de mujer son poco deseables, objetos de contemplación formal en una decoración tornasolada. Fue P. Picasso (1881-1973), quien perpetró el sacrilegio radical: el de la dislocación anatómica, ensañándose con la estructura del rostro y la apariencia humana hasta considerársele un liquidador del arte. Pero, no en absoluto liquidador de la imagen del cuerpo.

En la *Historia del Cuerpo*<sup>392</sup> dedicado al siglo XX: "*La mirada y el espectáculo*", podremos reparar en las diversas representaciones que del cuerpo se han elaborado a lo largo de este pasado siglo. Desde el cuerpo en la pantalla y el espectáculo, pintura, en el cine, en la danza, en el teatro, performances, fotografía etc. El resultado de esta evolución es que el cuerpo de "fin de siglo" es, a la vez, *sujeto y objeto del acto artístico*. Y, sobre todo, se vuelve omnipresente, en las imágenes fotográficas y de video. A partir de los años noventa, el 80-90%, del arte adopta el cuerpo como objeto. El arte moderno se ha acabado. El cuerpo parece ofrecer, en estas condiciones, el último punto de anclaje al que agarrarse.

Juan Antonio Ramírez<sup>393</sup> (2003) ofrece un análisis de esta cuestión. En su ensayo, trata de construir un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo. Según él, la apacible tradición del estudio de la anatomía en la formación artística se ha visto convulsionada a lo largo del siglo pasado por una multiplicidad de propuestas a cargo de profesionales y soportes de lo más diverso. Sin concretar una teoría explícita, recorre las propuestas creativas que toman a su cargo pintores, escultores, fotógrafos, performers, instaladores,

---

<sup>392</sup> Corbin, A.; Courtine, J.J. y Vigarello, G. *Historia del Cuerpo*. Ed. Santillana. Madrid. 2006: 417- 418.

<sup>393</sup> Ramírez, Juan Antonio. *Corpus Solus*. Ed. Siruela. Madrid. 2003.

videoartistas, etc<sup>394</sup>. Por su parte, Juan Vicente Aliaga en una exposición<sup>395</sup>, comisariada por él, nos dice que este es un proyecto “vertebrado mediante la aparición de distintas representaciones del deseo y de las diversas subjetividades que se enfrentan a la norma y al poder patriarcal y heterosexista”<sup>396</sup>.

### 3.5. El Cuerpo en la Psiquiatría: la *Medicina Psicosomática*.

Sin duda alguna, donde el concepto del Cuerpo ha tenido mayor relevancia en lo referido al ámbito clínico de la Psiquiatría es en la denominada *Medicina Psicosomática*. Esa que se ocupa tanto del sustrato corporal de dichas afecciones como de los efectos mentales en diversas patologías orgánicas. Tampoco se pretende hacer un exhaustivo recorrido de esta rama, pero no queremos dejar de referirnos a ella por cuanto será acá donde se depositarán algunas de las conclusiones del presente estudio. El ya clásico texto de Henri Ey<sup>397</sup>, dedica un apartado a la *Medicina Psicosomática*. Conspicuo representante de la llamada *psiquiatría psicodinámica*, a partir de su *organodinamismo*, fue muy apreciado en su tiempo por el propio J. Lacan. Ahí refiere que: “se habla de neurosis de órgano, de afecciones o de medicinas psicosomáticas para designar aspectos de la patología general que están relacionados con la vida psíquica consciente e inconsciente”. La *Psicosomática*, primero, designa la tendencia a comprender todos los hechos de una situación en la unidad del organismo. Es lo que podría denominarse una *actitud psicosomática*: en este sentido todas las enfermedades son psicosomáticas. En segundo lugar, todo *síntoma o síndrome funcional*, en el cual el médico encuentra tanto una expresión fisiológica como una expresión psicológica, manifiestamente coordinadas. Una tercera categoría, designa *verdaderas enfermedades* que expresan un estilo particular de personalidad: auténticas *afecciones psicosomáticas*. La propia *Historia de la Medicina*<sup>398</sup> muestra el balanceo de las doctrinas y prácticas entre los dos polos del conocimiento: la enfermedad como una reacción del enfermo a las condiciones de su existencia: es la doctrina hipocrática. O bien, por el contrario, una especie de parásito que habita el interior de su organismo, una lesión de su disposición celular: es la doctrina de los primeros anatomistas hasta los descubrimientos en cadena de los últimos cien años. Dos corrientes entonces: una más objetiva y otra más humana. A la mirada de unos, el sujeto “*está*” enfermo; a la mirada de los otros el sujeto “*tiene*” una enfermedad<sup>399</sup>.

---

<sup>394</sup> Donde son tratados, con las herramientas del historiador y crítico, aspectos como puedan ser el cuerpo ideal, el movimiento, el desnudo, la piel pintada, el sufrimiento, la vejación, la huella del cuerpo, la ropa, las lágrimas, el sexo etc. A lo largo de esta obra desfilan, entonces, las obras de un Picasso, Duchamp Miró, Dalí, Matisse, Manzoni, Pistoletto, etc. hasta algunas mucho más actuales del último tercio del siglo pasado: Orlán, Mendieta, Lygia Clark, Rebeca Horn, C. Sherman, Elena de Rivero...

<sup>395</sup> Aliaga, Juan Vicente. “*En todas partes. Políticas da diversidade sexual na arte*”. Del 14 mayo al 20 septiembre de 2009. En CGAC. Santiago de Compostela. 2009.

<sup>396</sup> “Esto ayudará a entender las distintas percepciones existentes sobre la homosexualidad y la transexualidad, por ejemplo” (Aliaga, 2009).

<sup>397</sup> Ey, Henry; Bernard, P. y. Brisset, Ch. *Tratado de Psiquiatría*, Ed. Toray-Masson. Barcelona. 1980: 903

<sup>398</sup> Op.cit.: 904.

<sup>399</sup> “Desde esta inicial aproximación conceptual podemos distinguir, al menos, *cuatro áreas ligadas al terreno de la medicina psicosomática*. Una. Enfermedades *orgánicas que se presentan con síntomas psiquiátricos*: es propiamente el campo acotado por la medicina psicosomática. En segundo lugar: los *efectos somáticos, orgánicos, de las patologías mentales*. Dentro del campo de la psiquiatría clínica misma. Tercer lugar: las *afecciones de la propia corporeidad*, las que afectan a *la vivencia* del cuerpo propio: los llamados trastornos *somatormorfos*. Un cuarto ámbito, con el que se confunden, vendría definido por las llamadas *terapéuticas psicosomáticas o psicocorporales*, que, por pretender un abordaje integral o global del sujeto independiente de patogenia originaria se ven como parte integrante de esta rama médica. Estas reflexiones encontraron sus orígenes en los estudios de Groddeck” (Nasio, Juan David. *Los gritos del cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1996: 140).

En el *movimiento psicosomático contemporáneo* convergieron diversas corrientes<sup>400</sup>. A su vez, tres grandes Escuelas se han distinguido en las investigaciones psicosomáticas modernas: la *escuela Americana* (Alexander, Dunbar, Weiss, Cobb, Deutsch, Grinker y Spiegel etc) de inspiración psicoanalítica. La *escuela Rusa* (Bykov), de inspiración reflexológica. Y la *escuela Alemana* (Schwartz, Von Krehl, Von Bergman) de inspiración biológica y filosófica. Además, hay que reseñar las actuales corrientes de investigación experimentales psicofisiológicas.

Kaplan<sup>401</sup>, en su segundo texto, nos dice que la medicina *psicosomática* “enfatisa la unidad de mente y cuerpo y su interacción. Trata de la relación entre los factores psicológicos y fisiológicos que intervienen en la génesis o el mantenimiento de los estados morbosos”. Dentro de los factores *Etiológicos* destacan: 1.- *Factores estresantes* y 2.-*Factores psicológicos*<sup>402</sup>. Respecto al *Diagnóstico Diferencial*, señala multitud de enfermedades médicas y neurológicas que pueden presentarse con síntomas psiquiátricos, y que deben diferenciarse de los verdaderos trastornos psiquiátricos. A su vez, algunos trastornos psiquiátricos manifiestan síntomas somáticos asociados. Pero en general, no hay una lesión orgánica alguna que justifique los síntomas. En cuanto al *Tratamiento*, habitualmente se propone: 1.-*Enfoque colaborador*; 2.-*Psicoterapia*; 3.-*Farmacoterapia*.

Por otra parte, y como anteriormente se ha nombrado, no ya junto con la medicina psicosomática propiamente dicha, pero si muy cerca, dentro del campo de la psiquiatría, se encuentran los *Trastornos Somatomorfos* (incluidos junto a los trastornos facticios y de simulación). El término *somatomorfo*<sup>403</sup> procede del griego soma, que significa cuerpo; estos trastornos se caracterizan por signos y síntomas somáticos que hacen pensar en una enfermedad médica; sin embargo, en la exploración, no se explica totalmente por ningún trastorno médico conocido, produciendo un sufrimiento importante o alteración funcional del paciente.

En el DSM-V<sup>404</sup>, texto de referencia mundial a nivel nosológico, se dice que los “*trastornos de síntomas somáticos*”, constituyen una nueva categoría en el DSM- V. Su prevalencia en la población adulta general puede estar entre el 5 y el 7 %.

Tales síntomas aparecen en diversa medida, en particular, en *el trastorno de conversión*, pero los trastornos de síntomas somáticos también pueden acompañar a otros trastornos médicos diagnosticados. La fiabilidad de la determinación de que un síntoma somático carece de explicación médica es limitada, y elaborar un diagnóstico en ausencia de tal explicación es problemático y refuerza el dualismo mente-cuerpo. No es apropiado diagnosticar a una persona un trastorno mental sólo por el hecho de que no se pueda demostrar una causa médica. Además, la presencia de un diagnóstico médico no excluye la posibilidad de un trastorno mental concomitante, incluyendo el trastorno de síntomas somáticos y trastornos relacionados<sup>405</sup>.

---

<sup>400</sup> Neurólogos como Jackson y Goldstein, morfólogos como Sigaud y Pende, clínicos como Leriche o Tzanck, fisiólogos como Seyle y muchos otros autores, pertenecen a la misma tendencia de encarar el conjunto de datos psicosociales en la constitución de la enfermedad

<sup>401</sup> Kaplan & Sadock. *Psiquiatría Clínica*. 2005 y Kaplan & Sadock. *Manual de bolsillo de psiquiatría clínica*. 2007: 226-232.

<sup>402</sup> “a.-Hans Selye describió el Síndrome de adaptación general. b.-George Engel: en estado de estrés todos los mecanismos neuroreguladores experimentan cambios funcionales que reducen los mecanismos homeostáticos corporales. c.-Walter Cannon demostró que, bajo el estrés, se activa el sistema nervioso vegetativo para preparar al organismo a una respuesta de lucha o huida”.

<sup>403</sup> Op.cit.:167-178.

<sup>404</sup> Asociación Americana de Psiquiatría (APA). 2014: 309-327.

<sup>405</sup> Op.cit.: 309

Entre ellos, encontramos el Trastorno de *síntomas somáticos* 300.82 (F45.1), el Trastorno de *ansiedad por enfermedad* 300.7 (F.45.1), el Trastorno de *conversión* (trastorno de síntomas neurológicos funcionales), Factores psicológicos *que influyen en otras afecciones médicas*, el Trastorno *facticio* 300.19 (F68. 10), otros trastornos de *síntomas somáticos, trastornos relacionados especificados* 300.89 (F45.8) y el Trastorno de *síntomas somáticos y trastornos relacionados no especificados* 300.82 (F45.9). A todos estos trastornos, antes mentados, habría que añadir: los trastornos *del neurodesarrollo, psicóticos, depresivos, bipolares, obsesivo compulsivo, de la conducta alimentaria, de la excreción, disruptivos, del sueño-vigilia, disfunciones sexuales y de género, del control de los impulsos y de la conducta etc.*

Sin olvidar, como se ha indicado, que no hay, prácticamente, enfermedad mental alguna que escape a algún tipo de proyección corporal, sea como traducción somática del conflicto, o sea, como efecto secundario del propio curso de la enfermedad.

Para González de Rivera<sup>406</sup>, continuando en el ámbito médico contemporáneo, el punto de vista del *Unitarismo Bimodal*, parece ser el más pragmático y funcional, con lo que la psicósomática, sería la disciplina que trata de integrar los fenómenos biológicos, los psicológicos y los sociales. En ella se insiste en considerar al hombre en su totalidad, prestando atención a sus circunstancias sociales y a su estado psicológico. Esta integración puede efectuarse a niveles de investigación, con lo que tendemos la *Ciencia Psicósomática* o a niveles de praxis médica: la *Medicina Psicósomática*<sup>407</sup>. A este respecto, habría que diferenciar entre síntoma funcional, conversión y enfermedad psicósomática. En un sentido amplio se denomina *síntoma funcional* a la percepción subjetiva de malestar físico en ausencia de bases patológicas demostrables. Se habla de *conversión*, al referirse a un proceso automático e involuntario mediante el cual impulsos psíquicos inaceptables, eliminados de la conciencia por el mecanismo de la represión, encuentran su salida transformándose en impulsos que modifican alguna función orgánica. Entre los *síndromes clínicos* que ilustran típicamente el proceso de conversión en la práctica médica son los: trastornos de las funciones motoras, tales como parálisis, tics y convulsiones; trastornos de las funciones sensoriales, como anestias, parestias, cegueras y dolores; y trastornos respiratorios, circulatorios o digestivos como expresión simbólica, del impulso prohibido, de la defensa o de ambos. Por lo que se refiere a la *enfermedad o trastorno psicósomático* encontramos, al menos, cinco concepciones: psicogenicidad, alteración funcional, influenciabilidad psicológica, especificidad, multicausalidad y fracaso de las defensas<sup>408</sup>. Por último, no puede pasarse por alto lo que se conoce como la llamada *personalidad psicósomática*<sup>409</sup>.

---

<sup>406</sup> González de Rivera, J. L. *Medicina Psicósomática*. Ed. ICEPPS. Las Palmas de Gran Canaria. 1996: 14-25.

<sup>407</sup> Para este autor, tomando una definición de Lipowsky (1969), los postulados básicos del enfoque psicósomático en Medicina serían: 1.-La salud y la enfermedad son estados determinados por múltiples factores biológicos, psicológicos y sociales y no hay una línea clara de demarcación entre las dos. 2.-Los acontecimientos pueden repercutir en todos los demás niveles.3.-El diagnóstico médico debe, además, considerar la situación total del paciente. 4.-Deben tenerse en cuenta los factores psicosociales. 5.-La relación establecida entre el paciente y aquellos que se ocupan de él influye en el curso de la enfermedad y en la eficacia del tratamiento. 6.-La psicoterapia puede ser eficaz cuando los factores psicológicos contribuyen de manera significativa en una enfermedad dada.

<sup>408</sup> “Por aparatos, podemos encontrar con el reuma psicógeno, el calambre ocupacional y la artritis reumatoide como trastornos del sistema *Músculo-Esquelético*. Entre los *Respiratorios*: el síndrome de hiperventilación aguda y crónica, la disnea y el asma bronquial. Referidos a las afecciones *Cardiovasculares*: los trastornos del ritmo cardíaco, las coronariopatías, la hipotensión y el síncope y la hipertensión esencial. A los *Dermatológicos* destacan: el prurito, la rosácea, urticarias, neurodermatitis, hiperhidrosis y la sensibilización autoeritrocitaria. Dentro de los trastornos *Digestivos*: habrá que nombrar la anorexia, la emesis, la disfagia, la distensión abdominal y aerofagia, la úlcera péptica, la colitis ulcerosa y el colon irritable. No hay que desdeñar la influencia de los procesos psicofisiológicos cuando estén referidos *al Cáncer y a las neoplasias*” (Op.cit.: 127-186).

<sup>409</sup> “Cuyas características, siguiendo a P. Marty, a grandes rasgos serían: los de unas relaciones objetales

Desde una perspectiva algo diferente Callabed, Comellas y Mardomingo<sup>410</sup> definen la medicina psicosomática -tomada de Kreisler- como: “aquella concepción doctrinal y patogénica que acepta e incluye los factores psíquicos y conflictuales en el determinismo o en el desarrollo de las enfermedades físicas”. Estableciendo una línea biológica que se extiende sobre los sistemas inmunológico y endocrino y centrados, en este texto, sobre las desorganizaciones parciales o totales infantiles<sup>411</sup>.

Sin embargo, en la búsqueda de una “teoría integrada” u holística que explique la interrelación entre la afectación orgánica y la mental vemos que no solo se tienen en cuenta factores neuroendocrinos, inmunopsicofisiológicos o cognitivos. La emergencia de factores sociales, antropológicos, familiares, energéticos o simplemente subjetivos e inconscientes, como causa etiológica, cada vez toma mayor fuerza en determinadas corrientes del campo psicosomático. Lo cual dificulta, aún más, su definición imponiendo una obligada revisión epistemológica de sus alcances. Veamos algunos ejemplos.

A Luigi Onnis<sup>412</sup>, se le considera un exponente de la escuela italiana de *Terapia Familiar y Sistémica*. La crisis de la medicina psicosomática, según él, tendría su origen en la contradicción entre una exigencia de unidad y totalidad e interpretaciones dicotómicas que inexorablemente traicionan dicha exigencia. Según su concepción, el cuerpo, en tanto cuerpo viviente y vivido, se convierte en el terreno privilegiado para estas múltiples intersecciones de niveles. Como conclusión, la intervención terapéutica debe agrandarse hacia el sistema familiar y global.

Desde otra perspectiva, partiendo de la teorización de W. Reich y A. Lowen, se podría hablar, a su vez, de una *Medicina Psicosomática de inspiración Bioenergética*. Gilbert Tordjman<sup>413</sup> (1978) alude a W. Reich en tanto la expresión o la representación de una emoción se acompaña siempre de una modificación de nuestro cuerpo, tanto exterior como a nivel de funciones orgánicas<sup>414</sup>. Porque el traumatismo que provoca el síntoma psicosomático es, con frecuencia, un incidente banal o no específico, cada individuo tiene su propia manera de reaccionar ante los acontecimientos. Si el paciente expresa con su cuerpo lo que el inconsciente oculta, en lugar de tornar conscientes sus emociones las ha somatizado<sup>415</sup>.

En el encuentro entre el inconsciente freudiano y ciertas orientaciones neurobiológicas y psicosociológicas que componen el actual psicoanálisis postfreudiano y la psiquiatría,

---

marcadamente carentes de afecto, un pensamiento operativo caracterizado por ser exageradamente pragmático y descriptivo, alexitimia o dificultad extrema de describir los estados emocionales, normalidad psíquica aparente con buena adaptación social, tendencia a gesticulación corporal o facial sumadas a manifestaciones sensoriomotrices inespecíficas e inercia de las asociaciones con respuestas cortas y terminales, escasa elaboración y omisión de detalles dramáticos o dolorosos” (Op.cit.: 127-186).

<sup>410</sup> Callabed, J; Comellas, M. J. y Mardomingo, M. J. *Las enfermedades psicosomáticas y su relación con la familia y la escuela*. Ed. Laertes. Barcelona. 1997: 15, 53 y 152.

<sup>411</sup> “¿Que signos de alarma debieran de tenerse en cuenta en los aspectos psicosomáticos infantiles? Por lo que se atañe al niño, y ya desde el primer año de vida, deberemos atender a signos como: problemas de alimentación, trastornos del sueño, excesiva irritabilidad, llanto excesivo, excesiva succión, mucha actividad motora, hipertensión, letargia, marasmo, indiferencia a los estímulos, autismo infantil, detención del desarrollo, negativismo, baja tolerancia a la frustración, rabietas, apatía, retraimiento, negatividad, depresión, anorexia, stress, falta de discriminación social, ausencia de vínculo con la madre, desinterés por los objetos o por el juego, problemas de eliminación, balanceo, golpes en la cabeza etc. En la madre, signos concomitantes: rechazo o indiferencia hacia el niño, ansiedad, depresión, intolerancia, despreocupación, baja autoestima, sentimiento de culpabilidad, falta de autocontrol, agresividad, violencia, negligencia y descuidos, madre distante e impersonal, hostil, sobreprotectora, rígida o frustrante adrede al niño, así como desinterés por el niño” (Op.cit.:15, 53 y 152).

<sup>412</sup> Onnis, L. *La palabra del Cuerpo*. Ed. Herder. Barcelona. 1997:16, 22 y 31.

<sup>413</sup> Tordjman, G. *Como comprender las enfermedades psicosomáticas*. Ed. Granica. Barcelona.1978.

<sup>414</sup> Op.cit.: 21.

<sup>415</sup> Op.cit.: 33-36.

debemos mentar alguna aportación. José Guimón<sup>416</sup> es un magnífico referente de los estudios del cuerpo, desde ciertas corrientes *neuro-psicoanalíticas*. En su obra, incide especialmente en lo que se refiere a la psicopatología de la *corporalidad*, término enunciado por L. Ibor en 1974. *La corporalidad*<sup>417</sup>, es entendida aquí como la experiencia vivida del cuerpo en tanto realidad fenomenológica. El método psicoanalítico permitió la noción de cuerpo libidinal, objeto y motor de las pulsiones. El fracaso de los mecanismos de ajuste en relación con las imágenes periódicamente actualizadas del cuerpo propio, daría lugar principalmente a alteraciones del conocimiento corporal<sup>418</sup>. Desde este modelo conceptual, el autor va pasando revista a los grandes síndromes psicomotores para terminar con un interesante apartado referido al *cuerpo y la psicoterapia*, donde describe diversos abordajes y demandando una formación específica respecto a las intervenciones de *mediación corporal*<sup>419</sup>.

Sin embargo, para concluir este apartado quedaría alumbrar los principios que sostengan una medicina psicosomática desde una neta orientación psicoanalítica<sup>420</sup>.

Juan David Nasio<sup>421</sup>, parte del supuesto de que cada sujeto tiene dos *anatomías*. Si de la primera da cuenta la medicina, la segunda es la que se forma gracias a nuestra percepción interna. Eso lleva a Nasio a distinguir entre el sujeto *en* la lesión de órgano y el sujeto *de* la lesión de órgano. En el primero, no es el sujeto dividido del inconsciente, por la clara razón de que él resulta de la forclusión del Nombre del Padre; con lo que a la pregunta sobre su estadio lo sitúa en el autoerotismo o narcisismo primario, es decir, en el más puro estilo freudiano bajo el retorno de la libido al yo. En la histeria, en cambio, el yo es tomado como objeto sexual mediante la imagen virtual del otro más la sobra en esa imagen.

Por su parte, M. Recalcati<sup>422</sup> señala que: “la identidad imaginaria del cuerpo descansa sobre un principio de ajenidad. Afirmar que el cuerpo es el lugar del Otro, significa distinguir el cuerpo y el sujeto, en el sentido de una intimidad que excluyera al Otro”.

Concluamos este tercer apartado, genérico y aplicado. Con lo presentado hasta ahora, hemos podido dotarnos de una mínima visión panorámica de aquellas regiones de la cultura, donde el cuerpo ha tenido cabida. Dejando aparte aquellos ámbitos que no hemos tomado en consideración, varias conclusiones emergen casi de inmediato, en estas reseñas introductorias.

-Una de ellas, es el poder que el cuerpo irradia hacia sus más diversas producciones: *prácticamente en todos los ámbitos humanos*, el cuerpo hace sentir su presencia. A lo cual se añade, además, su más rabiosa actualidad. Cotejando la bibliografía manejada, comprobamos un progresivo aumento de todo tipo de estudios referidos a él.

-Con lo que, una pregunta es planteada casi de inmediato: la de si el cuerpo, tal y como hoy en día lo reconocemos no fue una invención, un efecto propio del declive de la Modernidad y del advenimiento de la era Postmoderna, postindustrial. Lo cierto, es que este cuerpo -si inferimos la encarnación de los determinantes simbólicos en las letras de toda una época- *ni siquiera es el que la Modernidad quiso inspirar y hacer uso*. Es más. -¿No sería más bien, que el cuerpo -al igual que la propia psicología infantil, o el lugar contemporáneo de la Mujer- *fue una de las consecuencias determinantes del*

---

<sup>416</sup> Guimón, J. *Los lugares del cuerpo*. Ed. Fundación Vidal i Barraquer. Barcelona. 1999.

<sup>417</sup> Op. cit.: 16.

<sup>418</sup> Op.cit.:245.

<sup>419</sup> No podemos estar más de acuerdo con esta última anotación. Máxime cuando, si como mucho se admiten dichos abordajes en la clínica mental, lo son siempre de modo parcial, recreativos o rehabilitadores y referidos a algunas técnicas concretas (masaje, *packing*, expresión corporal etc.) y no a una verdadera psicoterapia *corporal* que integre diversas prácticas.

<sup>420</sup> Cuestión que se despliega en el *Capítulo 10.4.*- dedicado a las contribuciones sobre el Cuerpo desde Freud y Lacan, aunque no podamos por menos que citar algunas hipótesis previas.

<sup>421</sup> Nasio, J. D. *Los gritos del cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1996: 158-184.

<sup>422</sup> Recalcati, M. *Clínica del vacío*. Ed. Síntesis. Madrid. 2003: 254-258.

*descubrimiento freudiano?*, ¿No resultará -continuamos- que, desde Freud, no pueden separarse nítidamente las esferas somatopsíquicas de la subjetividad, tal y como sostienen J. Starobinski<sup>423</sup> o J. L. Nancy<sup>424</sup>? ¿Y que esta urdimbre, esta articulación, ya no puede ser ignorada en aquellos caminos en que la actividad humana es proyectada?<sup>425</sup>.

Esta es, claramente, una de las hipótesis del presente trabajo, si nos remitimos a los estudios que algunos de los autores, anteriormente citados, han realizado:

En verdad, el cuerpo como vivencia existencial, como sujeto primordial, el cuerpo que desea y siente -con excepción del cuerpo sufriente, mortificado que así procura merecer su salvación- no se manifiesta como objeto de reconocimiento y, a fortiori, de apología antes de fines del siglo XIX, momento en que innovadores insignes (Freud, Nietzsche) y ciertos movimientos del arte (o de antiarte) ... pondrán en escena un cuerpo sexuado con sus fantasías, sus ardores y sus furores<sup>426</sup>.

---

<sup>423</sup> Starobinski, J. *Razones del cuerpo*. Ed. Cuatro. Valladolid.1999: 66.

<sup>424</sup> Nancy, J.L. *58 indicios sobre el cuerpo*. Ed. La Cebra. Buenos Aires.2010: 53.

<sup>425</sup> Heller, A. y Fehér, F. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ed. Península. Barcelona. 1995: 20.

<sup>426</sup> Maissonneuve, J. y Bruchon-Schewitzer, M. 1984. *Modelos del cuerpo y Psicología estética*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1984: 14.



## 4. La cuestión del cuerpo: *bordes somáticos*.

### 4.1. Introducción.

La cuestión del Cuerpo, sus vertientes epistémicas, clínica, terapéutica y formativa, como se ha ido mostrado inicialmente, siempre ha sido motivo de un gran debate en sus respectivos ámbitos de reflexión, de debate o aplicación. Dice D. Denis: “se comprenderá entonces que hablar del cuerpo puede ser una manera elegante de decir cualquier cosa y -eventualmente- de hablar de otra cosa. Hay que resolverse pues a hablar del cuerpo”<sup>427</sup>.

Si nuestro cuerpo es el órgano de lo posible conlleva también el sello de lo inevitable. Por eso el “discurso sobre el cuerpo nunca puede ser neutro”, anota M. Bernard<sup>428</sup>. Efectivamente, como se ha ido adelantando, no hay perspectiva filosófica, antropológica, histórica, teológica, científico-positivista, social o estética que no haya reservado un cierto lugar a la cuestión de la corporalidad o la corporeidad. Y viceversa, hablar -por el hecho de hablar- del cuerpo ya (pre)supone una concepción óptica y ontológica previas, de lo que es el ser y lo ente de lo humano, desde una posición epistémica determinada<sup>429</sup>. De manera consciente, o no, todo sujeto en tanto sujeto, y por el hecho de serlo, ya presenta una versión figurada del cuerpo propio o ajeno.

Dicho de otra manera. Tratar de definir al Cuerpo, en cuanto tal, ya implica un acotamiento, una modelización, una perspectiva tomada inicialmente. Pretender hablar del cuerpo entonces, invita a dar a conocer, respecto a qué, a quienes, cuando y desde donde, se habla del cuerpo. Efectivamente, *no existe el cuerpo neutro*. Este debate se ha desarrollado y ya desde sus inicios, por las oposiciones y referencias que lo han caracterizado. Cuerpo en referencia al alma, al sujeto, a la Mente, al individuo de lo social o de lo antropológico, a lo orgánico del cerebro o la cognición...

En consecuencia, a lo largo del presente capítulo revisaremos, una serie de cuestiones preliminares que van a ser constantes, en lo que a los estudios del cuerpo competen. Como no es objeto de la presente investigación establecer exhaustivamente los modelos que estas oposiciones han generado, nos centraremos en establecer unas breves pinceladas que permitan cercar nuestro verdadero objeto de estudio<sup>430</sup>.

Veamos, entonces, algunas aproximaciones, a partir de sus diferentes posiciones conceptuales.

A favor de la unidad de la vida psíquica y corporal se define Jacques Dropsy<sup>431</sup>, cuando despliega dicho concepto, afirmando que: “cuerpo y psique, vida interior y expresión corporal resultan inseparables en el hombre vivo y alerta”.

En una línea similar, otro de los ensayistas más reconocidos en este ámbito es Jean Starobinski<sup>432</sup>. La atención que mostró hacia las relaciones antropológicas y humanísticas de la medicina, pone al descubierto su influencia del existencialismo (Sartre), la fenomenología (M- Ponty) y la epistemología de G. Bachelard. “¿Hemos

---

<sup>427</sup> Denis, D. *El cuerpo enseñado*. Ed. Paidós. Barcelona.1980: 14.

<sup>428</sup> Bernard, M. *El Cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.1980: 12.

<sup>429</sup> Por la simple cuestión de que, aunque del cuerpo pueda hablarse mucho, demasiado incluso, no puede decirse todo de él. De hecho, esto sucede así porque a nadie le resulta ajena la cuestión del cuerpo.

<sup>430</sup> A medida que vayamos tratando la cuestión del Cuerpo a partir de su variada polisemia, los diversos modelos y campos de estudio que la sustentan, dicho recorrido se irá decantando a lo *propio del Cuerpo*, al en-sí del cuerpo mismo, efecto de sus pivotes epistémicos.

<sup>431</sup> “esta manera de concebir al hombre como una unidad indisoluble mantuvo su vigencia en la cultura occidental hasta el Renacimiento. La medicina hipocrática de los humores y los temperamentos se basa enteramente en este principio. El psicoanálisis, había dado la paulatina impresión de centrarse en una acción psicológica unilateral. Pero surgen numerosos terapeutas que retornan a una percepción del hombre en su totalidad”. Dropsy, J. *Vivir en su cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.1982: 20.

<sup>432</sup> Starobinski, J. *Razones del Cuerpo*. Ed. Cuatro. Valladolid. 1999.

llegado al final de los tiempos? -se pregunta-. La herejía anunciada por Valery se ha convertido casi en la religión oficial: solo interesa lo que atañe al cuerpo. Lo cual, empero, no significa que la conciencia del cuerpo no tenga ciertos rasgos originales y nuevos que es importante extraer”<sup>433</sup>. Y para ello, comienza por analizar el concepto de “cenestesia” -la percepción interna, propioceptiva e interoceptiva, de nuestro cuerpo- de la cual, dice, no puede negarse que sea un componente de la sensibilidad contemporánea.

Para Aristóteles, recuerda Starobinski, los datos de los sentidos externos solo llegan al sentido interno, tras haber sido unificados por el *sentido común* (*sensorium commune*)<sup>434</sup>: es sobre todo por la vía de los humores como pueden modificarse las actividades del alma. Los discípulos del obispo Aristipo de Cirene, hablan de sensaciones íntimas del tacto: los cirenaicos, creían que no puede percibirse ningún objeto del mundo exterior y que lo único perceptible era aquello que nos llega por el tacto interno, como el dolor y el placer. En el *Tratado de las pasiones del alma*, Descartes (París, 1649) propone una clara distinción entre las categorías de percepciones, las que relacionamos con nuestro cuerpo, con nuestra alma y las que relacionamos con los objetos que están fuera de nosotros. Pero se prefiere a Stahl, que confiere a las vísceras una especie de autonomía y sensibilidad independientes.

Es en 1794, en Halle, con el título de una tesis de doctorado dirigida e inspirada por Reil, cuando aparece por primera vez la palabra *caenesthesia*<sup>435</sup>. Esta distinción se volverá a encontrar en Wernicke, a primeros del XX, cuando propuso un modelo de vida psíquica donde colaborarían: una *alopsique* (en relación a los objetos externos), una *somatopsique* (en relación a la existencia corporal) y una *autopsique* (en relación al propio sistema de representaciones). Con lo que se puede afirmar, dice Starobinski, como haría Ribot en 1884, que toda nuestra personalidad descansa por entero en los mensajes en parte inconscientes procedentes de la vida corporal. P. Janet, por el contrario, aportaría la crítica a esta teoría: los fenómenos psicopatológicos deben ser considerados más como un déficit en la acción, que un trastorno de la receptividad sensorial. Esto llevará a Janet a establecer una distinción entre *las acciones primarias* y *las acciones secundarias*. Ch. Blondel, en su ya clásica obra *La conciencia mórbida* (1914), opone a la teoría periférica un poder activo que es el del lenguaje. El factor mórbido residiría, más bien, en la insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales.

La primacía de la respuesta activa sobre la aferencia somática caracterizará también el pensamiento de Freud. Freud, en su *Interpretación de los sueños*<sup>436</sup> asume que, aunque la presencia de sensaciones somáticas pueda ser admitida, estas no son más que el material portador de sentido<sup>437</sup>. Freud, vuelve igualmente al cuerpo, considerado no ya como fuente explicativa sino como el lugar de realización de las finalidades expresivas del deseo. Reaparece entonces, el *propio cuerpo*<sup>438</sup> como objeto de la pulsión, el cuerpo como soporte de la fijación o de investimento. La conclusión a la que arriba Starobinski, aunque aparente cierta obviedad, es que el actual entusiasmo por las

---

<sup>433</sup> Starobinski, J. *Razones del Cuerpo*. Ed. Cuatro. Valladolid. 1999: 51

<sup>434</sup> Op.cit.: 52.

<sup>435</sup> Op.cit.: 53.

<sup>436</sup> Op.cit.: 57.

<sup>437</sup> “Para Freud, lo que es inconsciente es la primera interpretación de los estímulos viscerales, son los pensamientos latentes en el sueño. Con lo que la aportación original de Freud no es haber sido el primero en hablar de inconsciente, sino el haber arrebatado el monopolio del mismo a la vida orgánica. Freud, entonces, en 1900, opone a la cenestesia, a los estímulos orgánicos, una operación de lenguaje. Pero si se niega al cuerpo toda importancia como fuente causante de todo trastorno psíquico recupera, sin embargo, una función capital como lugar o escena de la manifestación de ese trastorno. El cuerpo puede presentarse como *el primer significante puesto en práctica por el lenguaje*” (Op.cit.: 62).

<sup>438</sup> Op.cit.: 66.

diversas modalidades de conciencia del cuerpo, es síntoma de la importancia del componente narcisístico que caracteriza la cultura contemporánea. Pero: ¿no sería comprensible que lo sea, se pregunta, en tanto intento de suplir el desequilibrio provocado por el imperativo descorporizante de los objetos técnicos para nuestra supervivencia psíquica? Vemos como esta interrogación -y según los derroteros que tome- va a determinar el alcance de las concepciones no solo óptico- ontológicas del cuerpo, como sus versiones aplicadas tanto a la clínica como a la política.

Es por eso que, en este trabajo preparatorio, deberemos ir perfilando el terreno para estatuir una concepción determinada del cuerpo que, evidentemente, no será cualquiera. Y si de oposiciones conceptuales se trata, ya desde sus inicios se nos presentan algunas que delimitan una suerte de topología epistémica, de orden tridimensional. La primera, más vertical, a partir de la tradición cartesiana, cuestiona la relación entre el cuerpo y la mente. La segunda, más horizontal, pregunta sobre lo normal y lo patológico, lo causal. Y la tercera, más central, en su vacío interno, alude a lo más propio, en su a-propiación expropiada, del cuerpo, la posición del cuerpo y a su estructura.

Añadamos que este, muy primer abordaje, a partir de las preguntas concitadas será explanado, más pormenorizadamente, cuando sea abordado desde perspectivas filosóficas y psicoanalíticas en siguientes capítulos.

## 4.2. La relación cuerpo-mente y su epistemología.

De entre los autores que trataron esta sempiterna cuestión y a modo de simple mapeo -si el cuerpo no deja de ser la orografía sobre el que se asienta su mapa- destacaremos algunos que hemos considerado de relevancia sobre el fenómeno y la definición del Cuerpo en su relación con la Mente: tanto porque excede los objetivos del presente trabajo como porque corremos el peligro de hacerlo, sin haber definido con antelación las herramientas que pudiéramos dotarnos para abordar un tal intento.

Y para comenzar, nadie mejor que H. Bergson (1856-1941). El cuerpo es para Bergson, un aparato de selección de imágenes de cara a la acción. Las imágenes percibidas se van almacenado en la memoria, en la que quedan sepultadas, inconscientes. A esto le llama *recuerdo puro*. Pero hay un segundo tipo de memoria: el *recuerdo-imagen*, práctica, esquemática, útil para el reconocimiento y la reacción estereotipada. La vida es un continuo pasar del uno al otro. En este sentido, Bergson, es claramente *dualista*, pero esperando atenuar las dificultades teóricas que ha planteado siempre el dualismo evitando su dicotomía. En *El Alma y el Cuerpo*<sup>439</sup>, comenta que definir la esencia de uno y otra sería una empresa que puede llevarnos lejos porque esta unión y separación, son hechos de experiencia. La vida del alma o de la conciencia está ligada al cuerpo, hay solidaridad entre ellas. De ahí, que la única hipótesis precisa que la metafísica de los tres últimos siglos nos ha legado sobre este punto sea, justamente, la de un paralelismo riguroso entre el alma y el cuerpo.

Otro de los pensadores que no cesaron en el campo de la epistemología y los criterios de verificación en el campo de la ciencia, junto con el problema mente-cerebro, fue Karl Popper (1902-1994). Popper, declara que estuvo ciertamente *más inclinado al pluralismo que al monismo*<sup>440</sup>. Para Popper, el problema mente-cuerpo tiene dos ramificaciones: 1) *La relación entre estadios fisiológicos y determinados estados de conciencia*; y 2) *La aparición del Yo y de sus relaciones con el cuerpo*. Popper acepta la distinción husserliana entre *noesis* y *noema*, es decir, entre acontecimientos subjetivos y los contenidos pensados. Para ello, propone la teoría de los *Tres mundos*. El *Mundo 1*, estaría compuesto por los cuerpos físicos. El *Mundo 2*, por los estados mentales. Y el *Mundo 3*, por el conjunto de productos de la mente humana. Por lo tanto, solo podremos

---

<sup>439</sup> Bergson, Henri. *El Alma y el Cuerpo*. Ed. Encuentro. Madrid. 2009: 22-32.

<sup>440</sup> Popper, Karl R. *El Cuerpo y la Mente*. Ed. Paidós. Barcelona. 1997: 11-23.

comprender el mundo de las experiencias mentales a partir de los contenidos del Mundo 3. Para ello, declara que va a ocuparse de lo que llama *la plena conciencia o el sentimiento del Yo*. Es decir, que no se puede pensar en aproximarse a una solución del problema cuerpo-mente a menos que tengamos en cuenta el mundo 3, ya que el problema cuerpo-mente gira en torno a la relación que vincula el mundo 1 al mundo 2<sup>441</sup>.

Mario Bunge, físico y filósofo de la ciencia, por su parte, sostiene una posición psicobiológica radical. El autor dice que para encarar el problema de la mente-cerebro<sup>442</sup>, podemos adoptar tres posiciones iniciales: la primera, considerar que es un pseudoproblema, en segundo lugar, que es un auténtico problema, aunque insoluble y, por último, que es un auténtico problema que tiene solución<sup>443</sup>. La opción que toma el propio Bunge, después de desplegar y cuestionar todas las anteriores posiciones, es la de sostener que: “la mente no es una cosa compuesta de cosas de niveles inferiores, sino que se trata de una colección de funciones o actividades de determinados sistemas neuronales, funciones que, presumiblemente, no poseen sus neuronas individuales. Por eso, el *materialismo emergentista* (o sistémico) -a diferencia del materialismo eliminativo- parece ser compatible con el pluralismo dinámico, la concepción del mundo que afirma la variedad cualitativa y la mutabilidad de la realidad y su estructura en niveles”<sup>444</sup>.

En esta línea, no podemos dejar de citar acá la obra de A. Damasio, uno de los principales referentes del actual *neuropsicoanálisis*<sup>445</sup>.

Bajo una similar orientación, se presenta la obra de Jonathan Winson<sup>446</sup> aunque tamizada por los datos surgidos del propio psicoanálisis. Recuerda que la neurociencia va revelando lentamente aspectos del funcionamiento cerebral y como la teoría de Freud, convincente en gran medida, queda como algo dudoso que debe seguir demostrando su validez. La clave para comprender los mecanismos cerebrales consistiría en dilucidar los medios por los que el hipocampo, el sistema límbico y el córtex frontal procesan la información y constituyen una estrategia de comportamiento. Concluyendo que: “el inconsciente es algo que existe en la realidad, un producto de la evolución y de la biología del cerebro...una estructura mental coherente y siempre activa, que asimila las experiencias de la vida y reacciona de acuerdo con su propio esquema de interpretación”<sup>447</sup>.

Por otra parte, la obra colectiva coordinada por Alberto Dou<sup>448</sup> (1986) *Cuerpo y mente*, comienza declarando que este tema no deja de ser muy complejo. Parecería que las vías más aptas para llegar al análisis de las relaciones mente-cuerpo pueden partir o bien desde las ciencias empíricas, en particular de la neurología, la psiquiatría y el estudio de la posible imitación por las máquinas del comportamiento humano; o bien desde la filosofía, que nos suministra el marco de una estructura fundamental donde situar el problema.

---

<sup>441</sup> Op.cit.: 35.

<sup>442</sup> Bunge, M. *El problema mente-cerebro*, Ed. Tecnos. Madrid.1985: 23, 24.

<sup>443</sup> La primera, fue la postura adoptada por el conductismo, la reflexología y el positivismo lógico, basándose en la afirmación filosófica de que lo único que se puede estudiar científicamente es la conducta manifiesta. La segunda postura, adoptada por Hume y popularizada por Spencer y Du Bois Reymond, afirma que ni sabemos ni nunca sabremos como surgen los fenómenos mentales a partir de las actividades cerebrales.

<sup>444</sup> Op.cit.: 230-232.

<sup>445</sup> Damasio, A. *El error de Descartes*. Ed. Drakontos Bolsillo. Barcelona.2007:

<sup>446</sup> Winson, J. *Cerebro y psique* Ed. Salvat. Barcelona.1986,

<sup>447</sup> Op.cit.: 5 y 237.

<sup>448</sup> Dou, A. et al.: *Cuerpo y mente*. Ed. Mensajero. Bilbao.1986.

Veamos otra perspectiva, esta vez, desde el costado *antropomédico*. Es el que hace el insigne P. Laín Entralgo<sup>449</sup>. Para Laín, el cuerpo se presentaría: como *autoexperiencia*, como *instrumento de conducta*, como *perceptor de sí mismo* y como *proyecto*. Después de *El Cuerpo Humano. Teoría actual* (1989) y *Cuerpo y Alma* (1991), Laín publicó *Cuerpo, Alma, Persona* (1995). En esta última obra, intenta revisar esas entidades específicamente humanas que son el cuerpo y el alma. Para él, el cuerpo humano es la estructura más elevada y compleja de la evolución del cosmos, por lo tanto, la suprema obra del dinamismo de éste<sup>450</sup>. A continuación, dirá que un examen detenido de su génesis le condujo a interpretar la realidad del cuerpo viviente y actuante del hombre como una estructura *dinámica*, aparecida en la biosfera terrestre, sin la intervención de agentes externos a la causalidad segunda del cosmos en su conjunto. Para Laín, cuatro han sido los más importantes términos que filosóficamente han sido expresadas la existencia y la realización mundanal del cuerpo humano: *carne, soma, rostro e instalación corpórea*: ya sean Ortega o Merleau- Ponty, Zubiri, Lévinas o J. Marías, quienes correlativamente los despliegan <sup>451</sup>.

Esta exposición de las diversas versiones de la cuestión planteada invita pues, a acotar los posibles modelos epistémicos que habitualmente se han desarrollado respecto a esta relación. Y todo ello, a pesar de que, tal y como señaló Laín, el verdadero debate no es tanto el de sus propias relaciones *como el de la concepción misma de sus elementos*.

Para J. L. González de Rivera<sup>452</sup> psiquiatra, ninguno de los modelos puede considerarse como definitivamente acabado. Nombra seis posibles:

1.-*Materialismo*: solo existiría la materia, el mundo físico tangible. Los procesos mentales no serían sino el efecto de la actividad mecánica del cerebro. Algunos autores han introducido el concepto de niveles progresivos de organización de la materia que iría desde el nivel molecular hasta el nivel integrativo cerebral más complejo.

2.-*Idealismo*: Solo existen fenómenos mentales en el universo. Cuando Berkley afirma que un objeto solo tiene existencia material, cuando un ser pensante la piensa, sienta las bases para escuelas que afirman la absoluta primacía de la mente.

3.-*Interaccionismo*: El espíritu y la materia serían dos sustancias diferentes e independientes que, en el hombre, se expresan como mente y cuerpo, conectándose a través de la glándula pineal. Es la teoría defendida por Descartes que, a pesar de ser muy cuestionada, sostienen numerosos especialistas en el campo de la psicósomática.

4.-*Paralelismo*: Toda *materia* tiene un aspecto que es una cualidad del alma o consciencia. Materia y mente discurren de manera paralela como las superficies externa e interna de una cáscara de huevo. Es la tesis sostenida por Spinoza o Leibnitz. Ahí, hay que diferenciar la posición sostenida por los *paralelistas puros o panspsiquistas*, donde el cuerpo y el alma transcurren sin interacción mutua o los *epifenomenistas* que aceptan una acción unilateral del cuerpo sobre la mente y viceversa.

5.-*Unitarismo bimodal*. Tanto el concepto de mente como el del cuerpo son abstracciones arbitrarias de aspectos diferentes de la misma persona. Solo habría una sustancia, que manifiesta una actividad que puede ser considerada como somática o

---

<sup>449</sup> Pastor Pradillo, J. L. *Intervención Psicomotriz en Educación Física*. Ed. INDE. Barcelona.2002: 47.

<sup>450</sup> Laín Entralgo, P. *Alma, Cuerpo, Persona*. Ed. Galaxia Gutenberg. Barcelona.1995: 188.

<sup>451</sup> “Pues para poder sostenerlo hay que radicalizar el sentido sus términos hasta el punto de tener fijado al menos alguno de ellos. Por ejemplo, cuando acá se habla de cuerpo parece quedar sobreentendido que al que nos referimos lo es exclusivamente orgánico, es decir, en tanto cerebro; y lo que habría que debatir es sobre la naturaleza materialista, substancialista, energética o fenoménica de la mente misma. Y, sin embargo, tampoco queda nada claro, como se irá viendo, la mera causalidad neurobiológica de eso que llamamos cuerpo. Máxime si partimos del principio que habremos de sostener, que “un cuerpo”, no nace, sino que se hace” (Laín, P. 1995:189-190).

<sup>452</sup> González de Rivera, José Luís. *Medicina psicósomática*. Ed. ICEPPS. Las Palmas de Gran Canaria. 1996: 12-14.

psicológica, según el método empleado para observarla. Russel y Feigl son dos de los nombres asociados a esta conceptualización.

6.-*Transformismo*. La mente es energía consciente de sí misma localizada en cada hombre concreto. Con lo que habría un proceso de interconversión de la mente y el cuerpo.

De manera más pormenorizada, en el estudio de Candela, Cañón y Hortal dentro de la ya citada obra de Alberto Dou<sup>453</sup>, se reflejan dichas posiciones:

-En primer lugar, el *Monismo Materialista*. Esta posición ha sido renovada en la actualidad debido al auge del desarrollo de la psicofisiología, la neurofisiología, la medicina psicosomática o la cibernética. Las características comunes de los monismos son expresadas por Popper en lo que él llama el: *principio fisicalista de clausura del mundo 1*. Este principio dice, que los procesos físicos solo pueden ser comprendidos y explicados completamente en función de teorías físicas. A este respecto se presentarían cuatro posibles opciones:

\*El *Materialismo o Fisicalismo radical*, que *niega la existencia de procesos mentales*. Es la posición sostenida por Quine. Este fisicalismo radical necesita para sostenerse de un conductismo radical, como el de Watson, Skinner etc, que hoy se mostraría insostenible. Matemáticos como Turing o Putman, también la han defendido.

\*El *Panpsiquismo*. Como indica la construcción del término, es el nombre de la posición que reconoce a la materia un rango interior, consistente en una cualidad anímica o consciente. A esta posición se suman pensadores tales como Aristóteles, Spinoza o Leibniz.

\*El *Epifenomenalismo*. Esta tercera posición fue defendida en Inglaterra por Huxley. Para los defensores de esta alternativa, la serie de fenómenos físicos forman un *sistema cerrado* sin otra fisura en su total determinación que la propia indeterminación física, con lo que la mente sería un fenómeno superficial, sin causalidad sobre los fenómenos físicos.

\**La Teoría de la Identidad*. Aparece en su fundador Spinoza, ligada al panpsiquismo. El nombre le viene de la tesis central que sostiene que existe una cierta identidad entre los procesos cerebrales y los procesos mentales. A pesar de sus variaciones, la afirmación consensuada puede expresarse como: los procesos mentales son procesos cerebrales.

-*El Dualismo Interaccionista*. Lo sugestivo de la reaparición de estas posiciones que lo eran como alma y cuerpo, es que los son hoy bajo la forma de mente-cerebro bajo la rúbrica de un cientifismo neurológico<sup>454</sup>

\*La posición *de Eccles*. La primera tesis de este médico, es que existe una *causación ascendente /descendente* entre la mente y el cerebro. En segundo lugar, que la estructura de esta causación bidireccional se resuelve en un gobierno de la mente sobre el cerebro. Y, en tercer lugar, se afirma una trascendencia de lo mental sobre lo físico.

\*El *Dualismo Sustancialista de Penfield*. Las tesis de este neurocirujano, se caracterizan por plantearse en palabras de una fuerte contraposición. A partir de sus experimentos, concluye que no hay nada en el cerebro que actúe como la mente, es decir, que el estudio de los acontecimientos cerebrales sería incapaz de explicarnos lo que denominamos como actividades mentales. Es por lo que se asocia a este autor a posiciones neocartesianas.

-*El Emergentismo*. Esta última posición<sup>455</sup>se funda en la negación, tanto del dualismo y negación, por otra parte, del monismo reduccionista. Frente al monismo reduccionista, el Emergentismo afirma que existen niveles de realidad con propiedades irreducibles: lo mental no puede reducirse a lo físico. Y frente al dualismo, el emergentismo afirma la procedencia que tiene lo mental de lo físico. Aun así, habrá que distinguir entre:

---

<sup>453</sup> Dou, A. et al. *Cuerpo y mente*. Ed. Mensajero. Bilbao. 1986: 19-32.

<sup>454</sup> Op.cit.: 33-43.

<sup>455</sup> Op.cit.: 44-55.

\*El *Materialismo Emergentista de M. Bunge*. El emergentismo de Bunge es una modalidad de *monismo materialista*, aunque afirma igualmente un pluralismo de propiedades. Para Bunge, el SNC más que una entidad física es un biosistema compuesto por entidades físicas pero organizadas en distintos niveles sistémicos que ya no serán reductibles a las propiedades de las entidades físicas. Lo mental no es una sustancia sino un conjunto de funciones que lleva a cabo el cerebro.

\*El *Interaccionismo emergentista de K. Popper*. El interés central de Popper radicaría en el papel activo del yo autoconsciente, su creatividad en relación con el Mundo 3, de la que van a surgir repercusiones sobre el mundo físico, el Mundo 1. La interacción es de doble dirección, ascendente y descendente. El yo autoconsciente y libre, aun procediendo de la materia, va a terminar siendo algo más que una mera secreción del cerebro. Además, para Popper, las cosas materiales no son sustancias sino procesos. La misma materia no está tan claro que sea monista, el pluralismo empieza ya en el mundo físico. El mundo físico -Mundo 1- no estaría cerrado sobre sí mismo.

Después de este repaso por las diferentes versiones que el cuerpo nos presenta respecto a sus heterónimos, continúa la duda de haber realmente avanzado sustancialmente en el terreno que nos planteamos. Pues como se interroga Dou et al., “Tras un cúmulo de sugerencias muy creativas y actualizadas en relación con los datos disponibles, parece que no nos hemos movido mucho del dilema inicial: ¿apostamos por lo uno o por lo múltiple? Si lo múltiple procede de lo uno, ¿cómo es lo múltiple? Si la multiplicidad es real y no ficticia, ¿cómo puede llegar a formar una unidad?”.<sup>456</sup>

Sin embargo, la relación entre lo Uno y lo múltiple, entre lo Uno y el Otro, no será ajena, en absoluto, a las respuestas psicoanalíticas. Tanto S. Freud, como J. Lacan, dieron sus propias respuestas en lo que vino a denominarse sus diferentes tópicos, entendidas estas como los modelos que en un tiempo ordenaron sus enseñanzas y descubrimientos. Y que a pesar de sus variaciones no dejaban de estar constituidas por tres elementos: *lo real*, *lo simbólico* y *lo imaginario*. De manera tal que podría hablarse, para ambos, de una suerte de *monismo trimodal*, marcado por las relaciones de posibilidad, necesidad, contingencia e imposibilidad. Pues esta es, a fin de cuentas, la pregunta que, perennemente, recorre cualquier escrito sobre el cuerpo y gran parte de este texto: ¿Dónde se sitúa?, ¿de qué real se trata, a fin de cuentas? ¿Cuándo el organismo deviene real?; y, sobre todo, ¿dónde se sitúan la materia, la sustancia y el fenómeno en tanto procreadores y escribientes del cuerpo?, ¿es posible modificar la condición imposible de nuestro real?, ¿Cómo abordar aquello que se encarna a la hora de devenir cuerpo?...

### **4.3. Lo normal y lo patológico.**

*Lo normal y lo patológico* es un tema que recorre cualquier estudio en el que se quiera poner al cuerpo en su centro. Pues si bien a quien correspondería inicialmente dictaminar dichos límites sería a la fisiopatología y la psicopatología, habida cuenta de anteriores disquisiciones y en la medida que acá lo que se propugna es una concepción globalizada, relacional, sin confundir sus respectivas esferas (al modo de los monismos bimodales, o trimodales, y emergentismos); finalmente, lo normal y su correlato no puede dejar de estar presente en cualquier pensamiento somático que se precie, máxime si este se liga a territorios aplicados, sean clínicos o políticos.

Es, a este respecto, que viene a muy a colación el texto de G. Canguilhem<sup>457</sup> (1971). En la introducción, ya se nos comenta que si la epistemología de G. Bachelard, considerado su maestro, es histórica, la historia de las ciencias de Canguilhem es epistemológica: su propia epistemología es histórica. El *Vitalismo* de este autor insiste en que fue la única

---

<sup>456</sup> Op.cit.: 55.

<sup>457</sup> Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*, Ed. Siglo XXI. México DF. 1971.

corriente que tomó en serio el carácter específico del ser vivo rechazando las interpretaciones animistas y mecanicistas de los fenómenos orgánicos, y convirtiéndola en una filosofía de vida que confirma las teorías de Aristóteles y de Hegel, más que las de Kant o Bergson. Para él, lo normal es normativo: instituye normas y cambia las normas.

Este acotamiento, se apoya básicamente en tres autores. De A. Comte, comenta que va de lo patológico a lo normal, con el fin de determinar sus normas. Acá la identidad es conceptual. Denomina el "*principio de Broussais*"<sup>458</sup>, por el que se establece que los fenómenos de la enfermedad coinciden esencialmente con los de la salud, siendo la enfermedad una suerte de experimentación espontánea. La normalidad sería definida como una armonía de influencias distintas, tanto exteriores como interiores. Mera distinción cuantitativa tanto para lo fisiológico como para lo mental. Hasta el punto de pretender fundar científicamente una doctrina política. Por el contrario, Claude Bernard va de lo normal a lo patológico, en la medida que lo patológico es homogéneo con lo normal. Acá, la interpretación es numérica. Admite una diferencia cualitativa en los mecanismos producidos en los estados patológicos. También en él hay un choque entre los fenómenos cualitativos y cuantitativos en la definición de los fenómenos patológicos. Si no hay límites netos entonces, lo que hay, son enfermos. En su caso, la teoría es válida: cuando se restringe el fenómeno patológico a algún síntoma. Y, cuando se remonta desde los efectos sintomáticos a los mecanismos funcionales parciales. Aun así, el carácter progresivo de un acontecimiento no excluye su originalidad<sup>459</sup>. Estar enfermos significa, para Bernard, vivir una vida diferente, incluso en el sentido biológico de la palabra. Al costado de los anteriores, se sitúa Leriche cuya máxima llegó a hacerse canónica: "La salud es la vida en el silencio de los órganos". De esta manera, la noción vivida de lo normal depende de la posibilidad de infracción de la norma. Para Leriche, que define la enfermedad del lado del enfermo no hay nada en la ciencia que no haya aparecido antes en la conciencia. Y que el punto de vista del enfermo es, en el fondo, el verdadero. Cuando tiene que definir la enfermedad, no se le ocurre otra manera que hacerlo por sus efectos. Leriche comenta que el conocimiento fisiológico se obtiene de la experiencia clínica y terapéutica. La enfermedad, entonces, nos revela las funciones normales en el preciso momento en que nos impide ejercerlas. Por tanto, si la salud es la vida en el silencio de los órganos no existe, en rigor, una ciencia de la salud.

Lo que impugna Canguilhem, de todo lo anterior, es el hecho de que los términos, cuando entran en la definición de la patología, tengan una significación cuantitativa pura.

Por lo que respecta a la psiquiatría, se nos dice que la psicopatología es una fuente de luz que debe ser proyectada sobre la conciencia normal. Para Ribot, la enfermedad alcanza lo inaccesible pero respeta la naturaleza de los elementos normales. Lagache, por su parte, no admite que la enfermedad sea asimilable a la experimentación. Contrariamente a Ribot, piensa que la desorganización mórbida no es la simetría inversa de la organización normal. Minkowski, a su vez, piensa que la anomalía psíquica presenta caracteres propios que, para él, no contienen el concepto de enfermedad. Para H. Ey<sup>460</sup>, uno de los próceres del *organodinamismo*, lo normal es un juicio de valor. Además, son los enfermos quienes la mayoría de las veces juzgan si ya no son normales o si han vuelto a serlo.

Para Canguilhem, recapitulando las anteriores notas, lo normal, entonces, es aquello que es como debe ser, justo medio, el promedio. La vida es, de hecho, una actividad normativa. No hay indiferencia biológica: en este sentido se puede hablar de una

---

<sup>458</sup> Op.cit.:25.

<sup>459</sup> Op.cit.: 60.

<sup>460</sup> Op.cit.: 87.



normatividad biológica. Incluso de una normatividad vital: *vivir es preferir y excluir*<sup>461</sup>; hay una polaridad dinámica de la vida. Un ser vivo es normal en un medio ambiente dado en la medida, dice el autor, en que la solución morfológica y funcional hallada por la vida para responder es toda la existencia del medio ambiente. De ahí que las normas funcionales del ser vivo examinado en laboratorio, solo adquieren sentido dentro de una norma operativa del hombre de ciencia: “la fisiología experimental no es otra cosa que la patología artificial”<sup>462</sup>. Por eso, a menudo, el estado patológico normal es diferente al estado patológico experimental. Pero también, dentro de las normas fisiológicas son importantes las condiciones geográficas. La relatividad de la norma anatomofisiológica en su relación con los géneros de vida, no solo aparece por comparación de los juegos étnicos y culturales sino de esos grupos con otros anteriores. Por eso se puede hablar, incluso, de una *fisiología prehistórica*.

Y hablando de enfermedad, curación y salud, el autor cita a Goldstein. Este, comenta que un promedio obtenido estadísticamente no permite decidir, ante nosotros, si determinado individuo es o no es, normal. El ser vivo enfermo<sup>463</sup>, está normalizado en condiciones de existencia definidos y ha perdido la capacidad normativa, es decir, la capacidad de instituir diferentes normas en condiciones diferentes. Para definir el estado normal de un organismo, Canguilhem hace uso de los conceptos de *comportamiento privilegiado* y *reacción catastrófica*: si en el primero, el ser vivo responde mejor a las exigencias del medio ambiente, el segundo llega cuando el organismo es modificado dentro del medio ambiente que le espera.

En síntesis, la enfermedad es una experiencia de innovación positiva del ser vivo, una nueva dimensión de la vida. La enfermedad es al mismo tiempo, privación y remodelación. No hay desorden, sino sustitución de un orden esperado o deseado por otro orden del que solo cabe hacer o solo cabe sufrir. Por lo tanto, la salud es un conjunto de *seguridades y aseguramientos*<sup>464</sup>. Estar en buen estado de salud, significa poder enfermarse y reestablecerse: eso es un lujo biológico. Cada enfermedad, reduce el poder de enfrentar otras enfermedades. La vitalidad orgánica, se despliega en el hombre como una plasticidad técnica y su avidez por domar el medio ambiente.

#### 4.4. La causalidad.

Por otra parte, toda la discusión mítica sobre las funciones *de la causalidad* se refiere siempre a una experiencia corporal -desde las posiciones más clásicas hasta aquellas más o menos modernizadas<sup>465</sup>...

Apuntar algunas notas sobre la causalidad, causalidad psíquica, causalidad somática, se nos antoja casi de obligación. Pues esa es la pregunta que subyace a lo largo de este trabajo. ¿Qué tipo de causalidad es esa, la que habita en el cuerpo del sujeto parlante, sexuado y mortal? Queda claro que no es el orden fisiológico el que rige dichas relaciones. Pero sí, que es una causalidad de orden relacional. O, mejor dicho, en esas relaciones, establece el sujeto su causalidad. La relación de los sujetos, las diferentes posiciones respecto del Otro. Cuando más adelante cotejemos los paradigmas del cuerpo en los diversos autores, no será difícil comprobar cómo, finalmente, dichas tópicos no son más que los diferentes modelos o posiciones epistémicas para responder a la relación entre la conciencia y el inconsciente, lo real y lo simbólico, el deseo y la pulsión, el goce y la palabra. Y, a lo largo de ellos veremos cómo se pasó desde una

---

<sup>461</sup> Op.cit.: 100.

<sup>462</sup> Op.cit.:109.

<sup>463</sup> Op.cit.: 139.

<sup>464</sup> Op.cit.: 151.

<sup>465</sup> Lacan, J. *Sem X*: 232-233-234.

relación -causal- imaginaria, casi directa y proporcional, a otra, mediada por las leyes del Lenguaje, que implicaba el vacío de lo real o el goce localizado del objeto, para concluir -en el último paradigma lacanianano- en un no hay relación...que impide cualquier atisbo de causalidad, que no sea la posible sobre un fondo imposible. O, mejor dicho, la causalidad de lo real, vendría dada por una óptica que a lo máximo que espera es a un poder-saber-hacer algo con ella, la pulsión. Convirtiendo al psicoanálisis en la pragmática de una ontología barrada, in-transcendente.

Según el *Diccionario Espasa de Filosofía* coordinado por Jacobo Muñoz<sup>466</sup>, Aristóteles fue el primero en reflexionar de un modo sistemático sobre el concepto de causa. La voz griega para "causa" procede del lenguaje forense, pues "*aitia*" designaba en origen la culpa o responsabilidad por una falta; al describir la naturaleza como un ámbito ordenado de cosas en el que se "pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo". Anaximandro inauguraba un tipo de cosmología gobernada por un régimen causal interno equiparable al jurídico, esto es, dotado de leyes que regulan y coordinan con necesidad sus procesos. Causa es, pues, todo aquello que, siendo inmanente a la naturaleza va a producir un cambio en las cosas, y en cuyos términos podemos explicar el producto de dicho cambio, esto es, el efecto. Pero Aristóteles entendió que sus predecesores no habían diferenciado adecuadamente entre las variedades que admite la explicación de un cambio -entre los distintos tipos de causa que intervienen en él-, de modo que sus explicaciones resultaban siempre incompletas o unilaterales. Por ello propuso la siguiente clasificación: Causa eficiente (*he arkhé tes metabolés*, o *poietikon aition*), por medio de la cual se desencadena el cambio; Causa final (*telikon aition*), en procura de la cual éste tiene lugar; Causa material (*hulikon aition*), que es aquello en lo que el cambio se produce; y Causa formal (*eidikon aition*) o aquello en lo que el cambio resulta. Estas cuatro causas no deben entenderse al modo de cuatro fuerzas que operaran simultáneamente en cada caso sino más bien como los diferentes respectos que pueden ser invocados para responder a la pregunta por el porqué de algo. "Ser causa de" significa, por tanto, "ser un porqué de" en alguno de los respectos que pueden aportar explicación al objeto de nuestra pregunta. De ahí que, como señala Aristóteles, la secuencia causa-efecto pueda invertirse según sea la pregunta que formulemos. A este respecto, Aristóteles señala que es tarea del científico investigar los cuatro tipos de causa<sup>467</sup>, y que las causas *eficiente, formal y final* se reducen muchas veces a una sola. Esto es, las sustancias cambian en virtud de una forma o esencia propia que pone en marcha el proceso y le señala un fin predeterminado, todo lo cual confiere a las explicaciones científicas un carácter eminentemente teleológico. Es aquí donde la teoría aristotélica ha perdido su vigencia, pues la ciencia moderna acabará imponiendo un modelo de explicación que, al prescindir de sustancias y esencias, deja sin efecto las causas formales y finales para atender únicamente a las materiales y eficientes, reunidas al cabo en una única causa mecánica.

En las nuevas coordenadas del pensamiento Moderno, la noción topará pronto con importantes dificultades. Para Thomas Reid y John Stuart Mill, no habría más causa eficiente que nuestra voluntad, siendo las "causas físicas" una metáfora con la que nos representamos la producción de unos hechos a partir de otros en la naturaleza. Por su parte, según los autores, Hume impugnará ese pretendido poder causal atribuido a los fenómenos. Incluso Kant, que disintió de Hume en cuanto al carácter accidental del nexo entre la causa y el efecto, admitió que dicho nexo no solo podía ser adjudicado a la realidad misma sino al entendimiento vinculado a sus propios principios a priori.

---

<sup>466</sup> AA.VV, *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16. 2016: 386,4 / 4236.

<sup>467</sup> Aristóteles. *Física*, 198a 15.

Bertrand Russell propugnan el abandono de la noción de causa como principio de explicación en la ciencia.

Otro aspecto, que analizan los autores, es el de su aplicabilidad a las acciones humanas. Su acaparamiento desde las ciencias de la naturaleza ha llevado a contraponer el término "razón" al término "causa" para designar aquello que explica una conducta intencional. Es decir, si son conceptos que discurren paralelamente o, simplemente, la causalidad sería del tipo de una reducción de la razón. El debate tiene implicaciones epistemológicas y ontológicas de gran calado.

Por una parte, mantener la separación entre causas y razones aboca a la distinción epistémica entre *ciencias de la naturaleza* (*Naturwissenschaften*), cuyo objeto es *explicar* (*erklären*) el mundo físico mediante causas y *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), cuya misión es *comprender* (*verstehen*) las manifestaciones humanas a través de sus razones propuesta por Dilthey, o a la que postuló Windelband entre *ciencias naturales* o *nomotéticas*, que abstraen los fenómenos en leyes generales, y *ciencias históricas* o *idiográficas*- que conocen los hechos en su individualidad última.

A tenor de lo expuesto este es un tema que recorre prácticamente toda la literatura psicoanalítica, tocando aspectos como la cientificidad, la validez, la lógica de la cura, la razón subjetiva etc, estando en el fundamento mismo de su instauración y que merecería un trabajo más pormenorizado.

Como se irá viendo a lo largo de este trabajo, la causalidad psíquica, y por ende la corporal no responde, en absoluto, a causas "naturales". Radica ahí la génesis del descubrimiento freudiano en tanto, ya desde sus primeros trabajos con la histeria, Freud pudo colegir que los efectos producidos no correspondían a causas orgánicas. Y, a pesar de intentar arduamente encontrar un fundamento neurológico a tales afecciones -siendo el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) el último de sus intentos de establecer una psiconeurología clínica- tuvo que admitir que más bien correspondía a una alteración de ciertas "funciones" (motrices, expresivas, cognoscitivas, sexuales etc) sin trastornos neurobiológicos concomitantes<sup>468</sup>. Esta evidencia, llevaría al propio Freud a establecer una *realidad psíquica causada por el poder de las representaciones*, de palabra o de cosa, sobre el soma. Realidad que no obedece no solo a los dictados orgánicosomáticos sino al propio poder de la conciencia y del yo.

Esta tercera gran decepción humana -después de que la Tierra no sea el centro del Universo y que los Humanos no son más que unos homínidos evolucionados-, que el yo no es dueño y señor en su propia casa, al decir del propio Freud, supondría una auténtica reversión del cogito moderno fundado en la conciencia sensorial y el yo, *el perceptum*, como evaluadores de toda experiencia, y causa, de certeza.

Si Freud, entonces, con la inconsciente funda una nueva instancia no es tanto por entregar la mente al imperio del sueño o la sinrazón. Por el contrario: que la razón psíquica no siga una lógica proposicional de orden causa-efecto no supone en absoluto que no haya razón alguna en sus consecuencias. En eso consiste el descubrimiento freudiano, en encontrar la razón del proceder de la sinrazón. Al modo leibnitziano, en cuanto el corazón tiene razones que la razón desconoce, dado que la verdad de cada

---

<sup>468</sup> Lo que no obsta para que se siguiera buscando denodadamente, hasta la actualidad, los orígenes neurofisiológicos de los trastornos mentales en las más diversas causalidades: neuronales, neuroendocrinas, inmunitarias, infecciosas, genéticas etc. Este tema, tan íntimamente ligado al apartado de las relaciones cuerpo-mente, nos depara de continuo nuevas observaciones y descubrimientos pues, además, del establecimiento de su razón científica dependen postulados de disciplinas como, nada más y nada menos, la psicología o la neuropsiquiatría. Insistimos que no es este el lugar para explayarnos, pero cada nuevo y vociferado descubrimiento va irremediablemente acompañado, con el tiempo, por su rebatimiento. La cosa se complejiza aún más cuando parece que determinadas substancias influyen sobre ciertos estados anímicos y afectivos: véase como ejemplo los ISRS, determinados antidepresivos, cuando a pesar de la mejora del ánimo abatido no se puede deducir, de manera palmaria, que en su déficit dopaminérgico radique la causa de los nefandos efectos subjetivos.

sujeto no radica tanto en su capacidad volitiva como ser sobredeterminada por aquella instancia que desconoce, la otra escena, que no deja de ejercer sus efectos. Por eso Lacan distinguiría nítidamente el saber de la verdad.

En la búsqueda de los diferentes modelos racionales, que no científicos, para dar cuenta de una lógica para la causalidad subjetiva, y poder operar con ella, es como procuramos establecer las diferentes “*tópicas*” *freudolacanianas*.

El propio J. Lacan, más dotado de herramientas lingüísticas, simbólicas y lógicas que Freud, en su texto *Acerca de la causalidad psíquica* (1946)<sup>469</sup> critica a su amigo Henri Ey por considerar que en el nivel de la “causalidad psíquica” se encuentra “la realidad del yo” consumándose la dualidad estructural de la vida psíquica entre el mundo y el yo. Animado por el espíritu que trata de conciliar las diversas exigencias, le responde que aunque no hay antinomia ninguna entre los objetos que percibo y mi cuerpo, “mi inconsciente me lleva con la mayor tranquilidad del mundo a disgustos que no pienso en ningún grado atribuirle, al menos hasta que me haga cargo de él por los refinados medios del psicoanálisis”.

El psicoanálisis subvierte, entonces el cogito cartesiano y moderno en el sentido de “allá donde pienso...soy”, constatando el corte, el agujero y la hiáncia entre el pensamiento y la palabra arribando al “soy...justamente donde no pienso” o, por el contrario, allá “donde pienso...no soy”.

En su texto de 1960<sup>470</sup> recuerda que: “la relación del objeto con el cuerpo no se define en absoluto como una identificación parcial que tuviese que totalizarse en ella, puesto que, por el contrario, ese objeto es el prototipo de la significancia del cuerpo como lo que está en juego del ser” en tanto “el deseo se regula sobre la fantasía así establecida, homólogo a lo que sucede con el yo con respecto a la imagen del cuerpo, con la salvedad de que señala además la inversión de los desconocimientos en que se fundan respectivamente uno y otro”

Que un detalle, apenas sin importancia, pueda desencadenar consecuencias imprevisibles, que la consecuencia pueda ser causa de la causa, que ciertas certidumbres se funden en asertos indemostrables, que una causa puedas devenir en diferentes consecuencias y viceversa, que una misma consecuencia pueda ser efecto de varias causas, que el no-saber es lo que guía numerosas elecciones, que el propio conocimiento, a menudo, tiene función de taponamiento y desconocimiento, que en lo que se muestra no necesariamente radica la etiología de la afección etc. Es decir, que la subjetividad humana está más ordenada por causas contingentes, imposible o paradójales que por una cadena formulable en términos de cálculo es lo que nos demuestra la experiencia analítica en todo momento. Triple causalidad que orienta, a su vez, la posición epistémica desde situar la razón de la escucha.

J-A. Miller en uno de sus últimos seminarios, no editado<sup>471</sup>, retoma la cuestión desde el trípode anudado de lo real, simbólico e imaginario de Lacan para inferir el tipo de análisis que orientaría cada una de ellas:

en la causalidad imaginaria, se plantea el concepto de imago y su nombre es la identificación. La imago, captura al psiquismo como yo (moi), apela al Estadio del Espejo, y el análisis se plantea como catarsis del narcisismo. En la causalidad simbólica tenemos un inventario de acontecimientos de palabra que tuvieron valor de verdad. Hay una extrema contingencia de acontecimientos, que es lo que produce significantes. Y contingencia de sentido, que depende del anterior. Tiene como resultado el fantasma; se

---

<sup>469</sup> Lacan, J. *EC1*, 1990: 149-150.

<sup>470</sup> Lacan, J. *EC2*.” *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*”, 1991: 781-784 y 795-796.

<sup>471</sup> Miller, J.A. *El Ser y lo Uno*. Inédito. 2011.

pasa, de la imago al fantasma. La causalidad Real, es una causalidad despejada de la imagen y del sentido, cuya causalidad no es imaginaria, ni el fantasma sino el *sinthome*.

Tratar de dilucidar la Causa que en-cause las elecciones de un sujeto para hacerse cargo de ellas, pues *el no-saber* tampoco exime a un sujeto de su responsabilidad, es finalmente consentir, a aquello sobre lo que pivotó nuestra identidad de goce e identificaciones simbólicas: un sonido, un fonema, un trozo de cuerpo, una conmoción, un pequeño acontecimiento, finalmente, nimio o banal, que dio vida...o la quitó. Esa es la causa analítica que anima a sus practicantes: la causa de un deseo inédito y singular por la diferencia absoluta. Razón de más, por lo que respecta al psicoanálisis, para que sabiendo de su menor evidencia científica, mayor esfuerzo se haga por dar cuenta de su razón lógica y estructural.

#### 4.5. El cuerpo propio o lo propio del cuerpo.

A lo largo de este texto, especialmente el que remite a las referencias filosóficas, encontraremos una multitud de acepciones del sintagma “cuerpo”, como ya hemos podido avistar. ¿a qué cuerpo, nos referimos cuando hablamos del cuerpo, de “un” cuerpo? Sin duda, no es lo mismo el cuerpo al que remite Aristóteles, que el de Hobbes, Spinoza o Schopenhauer, que al cuerpo de Nietzsche, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty o los más cercanos Bataille, Blanchot, Badiou, J-L Nancy etc. Y, a su vez, este cuerpo al que habremos de remitirnos, tampoco es el mismo al que remite el psicoanálisis, a pesar de sus diversas modalidades. Por supuesto, nada que ver cuando “el cuerpo”, es tomado desde otra adjetivación: cuerpo místico, del ejército, de papeles, de la ley...

Un inicial acotamiento a esta atribución, pues es inmanente a la subjetividad misma, puede partir de algunas notas previas sobre “lo propio”: Lo propio del cuerpo como lo apropiado que lo constituye.

Según el Diccionario *de la Lengua Española (De proprio)*: adj. Perteneciente a uno, que tiene la facultad de disponer de ello. //5. Referente a la misma persona que habla o a la persona o cosa de la que se habla. Antepuesto al sustantivo, y sirve para destacar o reforzar lo que se expresa. //9. Dícese por oposición a figurado, del significado o uso original de las palabras. //11. Dícese del accidente que se sigue necesariamente o es inseparable de la esencia y naturaleza de las cosas<sup>472</sup>. María Moliner<sup>473</sup> en su *Diccionario de uso del Español* presenta varias acepciones, de las cuales entresacamos: 1.-De cierta cosa o persona. Se emplea con frecuencia redundantemente. 2.-Característico, peculiar, particular. Se dice de aquello que la cosa de que se trata tiene por naturaleza y la hace es y distinta de otras. Se dice de lo que es conforme a la naturaleza de la cosa de que se trata. Como corresponde a cierta cosa o como si fuese de cierta cosa. Se dice de lo que existe naturalmente en la cosa de la cosa de que se trata y no es añadido o superpuesto a ella. V.: adecuado, apropiado, característico, connatural, correspondiente, específico, indicado, inherente, mismo, natural, particular, peculiar, a propósito de uno mismo. 4.-Mismo. Se emplea redundantemente para poner énfasis en la identidad de la persona o cosa de que se trata. 5.-De la persona de que se trata y no de otra o del prójimo. 6.-Se aplica por oposición a “figurado”, al significado o uso original de las palabras.

En la recién editada *Nueva Gramática de la lengua española* de la Real Academia Española, se dice que el adjetivo “propio”, posee significados plenamente adjetivos como “característico” y “adecuado”, pero también otros muy próximos a los que se han

---

<sup>472</sup> Diccionario de la Lengua Española. RAE. 1992: 1190.

<sup>473</sup> Moliner, M. *Diccionario de uso del español*. Ed. Gredos. Madrid.1988.

explicitado en el caso de mismo: *el anafórico, el enfático y el reflexivo*<sup>474</sup>. La interpretación anafórica, se obtiene del grupo verbal “hacer lo propio”, pero también como suceder u ocurrir. El sentido enfático de propio es similar al “de mismo”, con el que alterna muy a menudo. En su interpretación reflexiva, propio alterna con “su” en contextos muy restringidos, en los que el posesivo también tiene ese valor. Como reflexivo, puede alternar igualmente con “de uno”, cuyo antecedente puede identificarse o no con el que habla.

Realizada una consulta a la *RAE*,<sup>475</sup> se nos contestó: “La voz “propio” no registra exclusivamente acepciones adjetivas y, de hecho, se encuentra en el *DRAE* una acepción análoga a la que usted menciona, con la nota añadida de que también se usa como sustantivo”: Propio, pia. [...] 8. Fil. Se dice del accidente que se sigue necesariamente o es *inseparable de la esencia y naturaleza de las cosas*. U. t. c. s.

Si indagamos en el concepto de “lo Propio” desde una perspectiva filosófica, Ferrater Mora<sup>476</sup> dice al respecto, que “lo propio” es uno de los modos de relación entre el sujeto y el predicado: aquel en el cual *la relación es convertible y no esencial*. Aristóteles, dilucida dicha noción de manera que lo “propio” es “lo que sin expresar la esencia de la cosa pertenece a esta cosa sola y puede recíprocarse con ella”. El carácter no esencial de la relación no expresa la esencia de la cosa considerada. Así, la propiedad puede ser “o por sí y siempre, o relativamente a otra cosa y por un tiempo”. Porfirio, recogió la doctrina aristotélica y la elaboró dentro de su teoría de las cinco voces o predicables. Según Porfirio, hay cuatro sentidos de lo propio. En primer lugar, es lo que pertenece *accidentalmente a una sola especie* aún sin pertenecer a toda la especie. En segundo término, es lo que pertenece *accidentalmente a la especie entera*, sin pertenecer a ella sola. En tercer lugar, es lo que pertenece *a una sola especie, a toda ella y solo en un momento determinado*. En cuarto término, es la *conurrencia de todas estas condiciones*: pertenecer a una sola especie, a toda ella y siempre. Según Porfirio, hay caracteres comunes y diferentes entre el género y lo propio. Hay caracteres comunes y diferentes entre lo propio y lo diferente. Y hay caracteres comunes y diferentes entre la especie y lo propio. También hay caracteres comunes y diferencias entre lo propio y lo accidental. Para los Escolásticos, *lo propio (proprium)* es definido tanto lógicamente como ontológicamente, como “lo que tiene la capacidad de estar en varios sujetos y puede predicarse de ellos de un modo necesario”.

A este respecto, en su ensayo, “*La Mitología blanca*” (*la metáfora en el texto filosófico*) de su célebre texto, *Márgenes de la Filosofía*, Derrida nos habla de lo propio<sup>477</sup>.

La metáfora sería lo propio del hombre. Tarea inmensa que supone la elaboración de toda una estrategia de la deconstrucción y de todo un protocolo de lectura. No obstante, siendo el ideal de todo lenguaje y en particular de la metáfora, dar a conocer la cosa misma, el giro será mejor si nos aproxima más a su verdad esencial o propia. Puntos de referencia, a título preliminar: 1.- Un nombre es propio cuando no tiene más de un sentido. Mejor, solo en este caso es propiamente un nombre. 2.- Aunque sea inseparable de ello, lo propio no se confunde con la esencia. Esta separación permite, sin duda, el juego de la metáfora. La condición necesaria de estas extracciones y de estos cambios, es que la esencia de un sujeto concreto sea capaz de varias propiedades, luego que entre la esencia y lo propio sea posible una inversión particular. Es lo que Aristóteles llama la

<sup>474</sup> Nueva Gramática de la lengua española. RAE. 2010: 251-252.

<sup>475</sup> Departamento de «español al día», Real Academia Española. En: [http://cronos.rae.es/cgi-bin/RAEconsulta\\_form.pl](http://cronos.rae.es/cgi-bin/RAEconsulta_form.pl). 7-IX-2010.

<sup>476</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 490-491.

<sup>477</sup> Derrida, J. *Márgenes de la Filosofía*. Ed. Cátedra. Madrid. 1998: 284-290.

*antikategoriethai*: el predicado de la esencia y el predicado de lo propio pueden intercambiarse sin que el enunciado se convierta en falso.

Una vez prefijado este sentido de “lo propio” como un juego de intercambios entre esencia y predicados, sin confundirse entre ellos, podemos extrapolarlo al sintagma “*cuerpo propio*” como lo propio del cuerpo. En contrapartida, y lejos de aclararlo, vislumbramos como este esconde, a su vez, posturas epistémicas muy encontradas.

Dentro del breve panorama descrito por G. J. González Tocci<sup>478</sup>, el “cuerpo propio”, en Merleau Ponty, es el sujeto de la práctica, el instituidor y el lugar donde se realiza el sentido. Es el traductor universal, es decir el equivalente universal del mundo. Por esto, el cuerpo fenoménico que plantea Merleau Ponty -diferente al cuerpo objetivo de la ciencia (separación entre cuerpo y alma)- es presencia, trascendencia, *habita en* el espacio y en tiempo, no los habita. Para M.-Ponty, no existe alteridad en el cuerpo. Porque es un cuerpo activo, a diferencia del de Bourdieu, que tiene intencionalidad propia: objetividad y subjetividad, singularidad y generalidad. Para P. Bourdieu, su cuerpo propio, en cambio, es una superficie de inscripción de los contenidos sociales de las condiciones sociales de existencia. Por esto, el cuerpo es pasivo no tiene intencionalidad propia, es decir no fija la intencionalidad en el acto. El sujeto no se prolonga en las cosas, comenta el autor, sino que es agente de la práctica. Por lo tanto, está sujeto a *un hábitus* que son las condiciones sociales de existencia. Desde la óptica de Bourdieu hay determinaciones sociales en el nivel social, pero en Merleau Ponty las determinaciones sociales no son desde afuera, sino que es el sujeto es quien va hacia la determinación, ya que son instituciones de sentido.

El Cuerpo propio es una *dimensión de sí*<sup>479</sup>, recuerda P. Ricoeur. Maine de Birán, afirma Ricoeur, se le declara como el iniciador del estudio del *Cuerpo Propio*. Ha dado realmente una dimensión ontológica apropiada a su descubrimiento fenomenológico, distanciando la noción de existencia de la de sustancia. Decir “soy” es decir “quiero, nuevo, hago”<sup>480</sup>. En función de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de *ipseidad* de la corporalidad se extiende a la del mundo habilitado corporalmente. La acción está sometida a la restricción corporal<sup>481</sup>. La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad: ¿cómo explicar la labor de la alteridad en el centro de la ipseidad?<sup>482</sup>. La alteridad unida a la ipseidad se atestigua sólo en experiencias inconexas<sup>483</sup>. No hemos dejado de observar que "si las personas son también cuerpos es en la medida en que cada uno es para sí su propio cuerpo. El cuerpo propio ese lugar mismo, de esta pertenencia, gracias al cual el en-sí puede poner su sello sobre estos acontecimientos que son las acciones". La fenomenología de la pasividad sólo supera el estado implícito cuando en este fenómeno global de anclaje se subraya un rasgo notable: el *padecimiento*<sup>484</sup>.

R. Barthes<sup>485</sup>, de lo propio, referido al Nombre, recuerda su poder de esencialización, citación y exploración. De esta manera el nombre propio es la forma lingüística de la reminiscencia.

Al "cuerpo propio" se han referido autores de sobrada solvencia y procedencias diversas<sup>486</sup>. Por lo que ya compete al psicoanálisis, como no podía ser menos, lo que se

---

<sup>478</sup> González Tocci, Gustavo José. “*El Cuerpo propio y las posibilidades de la invención en el terreno del lenguaje visual y Verbal*”. 2009. En: <http://webiigg.sociales.uba.ar/>. Recup: Novbre 2017.

<sup>479</sup> Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI. Madrid.1996.

<sup>480</sup> Op.cit.: 356.

<sup>481</sup> Op.cit.: 150.

<sup>482</sup> Op.cit.: 352.

<sup>483</sup> Op.cit.: 353.

<sup>484</sup> Op.cit.: 354.

<sup>485</sup> Barthes, R. *El Grado cero de la escritura* (1953). Ed. S.XXI. México. 1989.

<sup>486</sup> Como: G. Marcel (Ferrater Mora, 1971), E. Lévinas (1987), M. Merleau-Ponty (2000), Henry ( 2007), Starobinski (1999), J-P. Sartre (Ferrater Mora, 1971), Guimón (1999), Samí-Alí (1974), Ortega y Gasset

encuentra es que al sintagma *cuerpo* pueden referirse una multiplicidad de cuestiones, a menudo, muy heteróclitas entre sí.

Es en el texto de Freud *La Negación*, de 1925<sup>487</sup>, donde a propósito de la “función del juicio” denota una fina distinción entre la propiedad de “atribución” y de “existencia”.

La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe *atribuir* o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la *existencia* de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo.

Cuando J. Lacan, al igual que S. Freud, se refiere al cuerpo lo hace acudiendo a una polisemia de significaciones, tipo: cuerpos significantes, cuerpo del analista, imagen del cuerpo, cuerpo Imaginario, superficie del cuerpo, cuerpo Mítico, cuerpo de la escena, cuerpo social, cuerpo real, cuerpo místico, cuerpo doble (referido a Leonardo), cuerpo desecho, cuerpo de la madre, cuerpo de Cristo, de la Mujer, del texto, de los deseos sexuales, de los comportamientos religiosos, cuerpo matemático, cuerpo del toro, cuerpo orificio, cuerpo extraño...En general, hemos podido cotejar que dichas acepciones -de este *cuerpo-en-sí* y *para-sí*, al que pretendemos aproximarnos- oscila entre lo *imaginario* y conformador del cuerpo especular y social; lo existente pulsional, instintivo, tensional o energético del cuerpo *real*, junto a lo orgánico y fisiológico del soma; así como a lo *simbólico* de las relaciones materiales encarnadas.

Sin embargo, de esa propiedad del cuerpo en tanto objeto tomado inmanente por el sujeto -posición tan cara a la *Fenomenología*- el psicoanálisis proclama desde sus fundamentos, que lo más propio del cuerpo es su des-propiación, des-apropiado, una impropiedad desfundamentada y expropiada. En esta condición barrada, nunca taponada, mortificada, veremos, se encuentra el fundamento de su constitución y construcción, por cuanto el “cuerpo” en cuanto tal, “*Ese eso*” (im)propio, singular y particular, finalmente no deja de ser más que la respuesta material, substancial y formal dada contingentemente al vacío originario, como efecto de la irrupción del Lenguaje sobre el organismo instintivo.

El cuerpo es un cuerpo "extraño", al decir freudiano<sup>488</sup>. Recuerda Lacan que<sup>489</sup>:

El cuerpo, en tanto su deseo ha pasado por el cuerpo Otro, es por lo que el sujeto se reconoce como cuerpo y, por tanto, como conciencia de sí. Pero es conciencia que puede separarse de su propio cuerpo, haciendo de la corporeidad un hecho facticio, del cual la conciencia no puede desligarse y de la que, sin embargo, se reconoce como distinta, en tanto el sujeto localiza su deseo por intermedio de su semejante.

En esa misma línea J. Alemán y S. Larriera<sup>490</sup>, recuerdan que para el psicoanálisis lo que llegará a ser un cuerpo -mediante un "complejo proceso de apropiación que conlleva una expropiación enajenante"-, estará configurado en las dimensiones simbólica e imaginaria por la imagen del cuerpo, mientras que la dimensión real

---

(Guimón, 1999), P. Virilio (1997), A. Lowen (1988), P. Laín (1995), D. Anzieu (1998), D. Winnicott (1999), J-A. Miller (2003) J. Baudrillard (1998), F. Doltó (1986), J. D. Nasio (1996) o J-L Nancy (2003, 2010) etc etc. Autores que irán desfilando de manera pormenorizada, más adelante.

<sup>487</sup> Freud. S. *OC*. 19. 1992: 249-257.

<sup>488</sup> Freud, S. *O. C.* 3: 36.

<sup>489</sup> Lacan, J. *Sem.* I. 1985: 223.

<sup>490</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001: 24-26.



muestra su existencia como sustrato pulsional.

Es a cuenta de esta causa, que podremos enunciar que *Hay cuerpos*, Uno por Uno, tal y como evocara Lacan en su *Seminario XX*<sup>491</sup>, o en *Intervenciones y Textos*<sup>492</sup>, donde señala que: “más allá, en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo, por la operación del significante forma el lecho del Otro. Pero ¿qué queda de este efecto? Insensible pedazo al derivar de él como voz y mirada, carne devorable o bien su excremento, esto es lo que de él llega a causar el deseo, que es nuestro *ser sin esencia*”. ¿Qué significa eso, como poder leerlo?: que, en su consistencia y existencia, ese resto, fragmento y parte, encarnado en “ese Eso”, que es el cuerpo, no goza de esencia alguna. No hay esencia alguna del cuerpo al que poder responder, pues su ausencia de fundamentación ontológica viene dada por la operación de muerte y vaciamiento que le confiere el significante corporizado. Es esta “muerte de la cosa” que introduce la Palabra la que permitirá que advenga la “vida” en lo real del cuerpo: extensión originaria, “partes extra partes” de una tipología subjetivante cual juego de trazos y rebordes escriturales, puntuados en su sentido y goce.

Fijémonos, al paso, que este acotamiento trae de suyo toda una serie de requisitos, de los cuales no es el menor admitir la existencia de un Otro, *un Otro de Lalangua o del Lenguaje* que anteceda al sujeto; pero, en segundo lugar, y tampoco menos importante: *suponer un poder tanatológico*, quirúrgico, tatuador, inscriptor, horarador (y hoyador), a las palabras.

Por la misma razón que no se puede separar de manera radical lo que es del orden del cuerpo sufriente, gozante, deseante, el cuerpo del inconsciente, el singular de las pulsiones del sujeto de los Otros cuerpos. Si el cuerpo es el topos, el lugar del Otro, al decir lacaniano, *el cuerpo no es entonces sin un Otro previo* que lo antecede. Siendo este mismo cuerpo el que se presenta como la distribución de sus respectivas versiones libidinales y simbólicas. Pero distribución contingente y provisional, en la medida que la propiedad de lo propio, en tanto sin esencia, no es indemne a los avatares de sus encuentros y elaboraciones. Por lo tanto, *cuerpo a construir*. Lo propio no viene dado *per se*, sino que, en su fundamento mismo, en su finitud in-trascendente, radica la posibilidad de ir-deveniando-cuerpo en la medida misma que la subjetividad misma, lo es.

Cuerpo, diremos entonces: como aquello que da nombre al soporte, al terreno, de ese ente parlante, sexuado y mortal que habita al sujeto. Así, corporización y subjetivación no dejan de ser sino vertientes de una misma y única transición asintótica.

Con estas breves notas -que no son más que puntadas iniciales sobre la naturaleza de nuestra indagación- y que han discurrido desde el terreno epistémico de la corporalidad, pasando por su presunta causalidad a una indagación de lo “propio”, estamos ya en condiciones de seguir perfilando los ejes sobre los que va a discurrir esta investigación.

#### **4.6. El cuerpo, entre la persona y la cosa.**

*Personas, cosas, cuerpos*<sup>493</sup>: se llama un texto de R. Esposito, donde va a consignar su hipótesis hermenéutica del cuerpo como “aquello que se encuentra en medio y relaciona las personas y las cosas”, dice en sus páginas iniciales, y que tomamos a modo de continuación del anterior capítulo como recreación de las relaciones cuerpo-espíritu, que recoge numerosos postulados ya vistos o que se seguirán cotejando.

Parte de un postulado que parece haber organizado la experiencia humana desde sus mismos orígenes, el de la división entre las personas y las cosas, que encuentra su origen en el jurista romano Gayo y que en sus *Instituciones* (I, 8), identificó como las

---

<sup>491</sup> Lacan, J. *Sem. XX, Aún*, 1981: 17-18.

<sup>492</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 52.

<sup>493</sup> Esposito, R. *Personas, cosas, cuerpos*. Ed. Trotta. Madrid. 2017.

personas y cosas junto con las acciones, constituyen la materia del sujeto de la ley. Desde entonces, esta distinción se ha reproducido en todas las codificaciones modernas. Para hallar sentido a estas sociedades, no podemos observarlas desde el ángulo de las personas o las cosas; sino examinarlas desde la perspectiva del cuerpo. El cuerpo, enuncia Esposito, es *el lugar sensible donde las cosas parecen interaccionar con la gente* hasta el punto de convertirse en una extensión simbólica y material de esta. El cuerpo humano, se ha convertido por tanto en el canal de flujo operador de una relación cada vez menos reducible a una lógica binaria<sup>494</sup>. El cuerpo, comenta el autor, ha oscilado durante mucho tiempo entre ambas categorías sin encontrar un lugar estable. Y eso que, a pesar de lo que define como el "dispositivo de la persona", este, nunca llega a liberarse de su fractura original<sup>495</sup>. Y, sin embargo, personas y cosas comparten una similitud<sup>496</sup>. Lo que defiende el autor, es que la única forma de desenredar el nudo metafísico entre la cosa y la persona es aproximarse desde el cuerpo. Porque el cuerpo humano *no coincide con la persona o con la cosa*, sino que abre una perspectiva externa a la fractura que la una proyecta sobre la otra<sup>497</sup>. Sin embargo, dado su significado polivalente, el cuerpo se ha convertido cada vez más en la cuestión que ponen en juego intereses en competencia y epicentro del conflicto político<sup>498</sup>. Lo que estos cuerpos señalan, con un carácter que no puede ser reducido al perfil incorpóreo de la persona, es la reunificación de las dos partes del pueblo que no pasa ya por la exclusión de una de ellas<sup>499</sup>. El derecho romano, empezando por las *Instituciones* de Gayo, estableció la distinción entre acciones, personas y cosas como la base de todos los sistemas jurídicos: una cosa es una no-persona y una persona es una no-cosa<sup>500</sup>. La cosa pertenece antes que nada a quienquiera que la coja. Estar "a mano" significa, antes que estar fácilmente disponible, estar bajo el control de la persona que posee la cosa. Durante miles de años, el motivo primario para la guerra era el saqueo<sup>501</sup>. Lo que vincula los dos términos entre sí es el cuerpo y que ha llevado a la personalización de unos y a la reificación de otros. Recuerda que, en la esfera de la regulación, al cuerpo vivo no le fue garantizado un estatus jurídico propio, ya que era asimilado en principio a la persona que lo encarnaba. Era una máquina de trabajo, una herramienta de placer y un objeto de dominación: nadie en la antigua Roma era considerado persona toda su vida<sup>502</sup>. Volvamos a la *Persona*. Esposito, recuerda la etimología griega del término persona, y que se refiere a la máscara teatral que llevaba el actor; pero precisamente por este motivo la *persona* y la cara nunca eran idénticas. *Persona* es solo su estatus jurídico variable en función de sus relaciones de poder con los demás. Persona no era lo que uno es, sino lo que uno tiene, una facultad que se podía perder. Por eso, el paradigma de la persona no producía una unión sino una separación<sup>503</sup>. El concepto de persona ha sido usado para convertirlos en cosas-persona expuestas al uso y al abuso<sup>504</sup>. Se ha dicho que el cuerpo, es la tesis de este texto, precisamente, porque carece de un estatus jurídico particular, es el medio de transición de la persona a la cosa<sup>505</sup>. Para Agustín, la superioridad del alma sobre el cuerpo nunca es cuestionada<sup>506</sup>. Incluso para Tomás de Aquino, moderando el dualismo agustiniano a través de Aristóteles, la persona sigue

---

<sup>494</sup> Op.cit.: 26.

<sup>495</sup> Op.cit.: 27.

<sup>496</sup> Op.cit.: 28.

<sup>497</sup> Op.cit.: 30.

<sup>498</sup> Op.cit.: 31.

<sup>499</sup> Op.cit.: 32.

<sup>500</sup> Op.cit.: 35.

<sup>501</sup> Op.cit.: 37.

<sup>502</sup> Op.cit.: 42.

<sup>503</sup> Op.cit.: 43.

<sup>504</sup> Op.cit.: 44.

<sup>505</sup> Op.cit.: 45.

<sup>506</sup> Op.cit.: 46.

siendo el marco dentro del cual la razón ejerce un pleno "dominio sobre sus propios actos". J. Locke, por su parte, suprime cualquier vínculo con el cuerpo viviente, relacionando la persona con el principio de atribución: para definirse como persona uno tiene que ser capaz de demostrarse a sí mismo y a los demás que es el autor de sus propias acciones y pensamientos<sup>507</sup>. Para usar los términos del propio Kant, mientras que el *homo noumenon* es una persona a todos los efectos, el *homo phaenomenon* lo es solo cuando obedece al anterior<sup>508</sup>.

Por lo que respecta a *la Cosa*. La relación entre la filosofía y la cosa siempre ha sido problemática, no solo porque la cosa se sustrae al logos filosófico sino que la filosofía tiende a aniquilar la cosa. Al tratar de objetivar la cosa, el lenguaje científico la destruyó antes de poder siquiera acercarse a ella. En este punto, concluye Heidegger, "la cosa, como cosa, sigue estando descartada, sigue siendo algo nulo y, en este sentido, está aniquilada". En el origen de esta deriva, paralela a la despersonalización de la persona, hay un cambio semántico que afecta al término latino *res*, debilitándolo<sup>509</sup>. El término-concepto *ens*, de uso extendido durante la Edad Media, hunde sus raíces en la metafísica griega antigua, incapaz también de enfrentarse a la cosa sin vaciarla. ¿Por qué la cosa, cuando es traducida al lenguaje del ser, acaba siendo canalizada hacia la nada?, se pregunta el autor. No solo no es posible negar que la nada existe, como intentó Parménides, sino que debemos admitir que *el ser mismo está esculpido en la nada*<sup>510</sup>. Al entender la cosa como ser, el logos acaba por negarla. Incluso Aristóteles, que también buscaba superar el dualismo platónico entre la cosa y su idea, acaba llegando precisamente a esta conclusión, dice Esposito. El *eidos* es el sustrato (*bypokeimenon*) de la cosa<sup>511</sup>. La cosa deviene una especie de compuesto, cualquier cosa menos una unidad cohesiva, la forma permanece separada de la materia, como la causa del efecto. Así es como todas las cosas acabaron siendo sumergidas en la dimensión productiva de la *techné*: las cosas aparecen como el resultado de una creación sin la cual no existirían. En el Medievo la cosa era entendida como *ens creatum*, el fruto de la acción creativa de Dios, más tarde fue interpretada como aquello que es representado o producido por los seres humanos<sup>512</sup>. Desde este punto de vista se puede decir que el derecho romano, quizá más que la metafísica griega, constituye el modelo epistémico conforme al cual se ha formado la totalidad del conocimiento occidental<sup>513</sup>. Para explicar lo que quiere decir *sui iuris*, se define lo que es *alieni iuris* derivando el significado del primer término a través de la oposición con el segundo. Para Descartes, la verdad ya no reside en el nexo entre palabras y cosas, sino en la percepción de una consciencia presente a sí misma. Para que exista la representación, añade, debe haber una distancia entre signo y significado<sup>514</sup>. El resultado, entonces, es que, *para representar las cosas en su esencia, el lenguaje las suprime en su existencia*. Así es como un ser hecho de nada ocupó el sitio de los seres individuales fijados en su existencia concreta<sup>515</sup>.

Dando un salto, Esposito trae a colación la cuestión de las mercancías, a las que las cosas se han visto mayoritariamente reducidas, y que tienen un valor de uso relativo a la forma en que son usadas, y un valor de cambio definido, en cambio, por el tiempo necesario para su producción. La causa de este fenómeno de inversión es precisamente el valor de cambio, que convierte cada producto del trabajo en una suerte de "jeroglífico social". Lo que se percibe como cualidades naturales de las cosas son las relaciones

---

<sup>507</sup> Op.cit.: 50.

<sup>508</sup> Op.cit.: 51

<sup>509</sup> Op.cit.: 59.

<sup>510</sup> Op.cit.: 60

<sup>511</sup> Op.cit.: 61.

<sup>512</sup> Op.cit.: 62.

<sup>513</sup> Op.cit.: 66.

<sup>514</sup> Op.cit.: 69.

<sup>515</sup> Op.cit.: 71.

sociales condensadas en ellas. Aquí, en esta clásica interpretación *quiasmática*, reaparece el vínculo entre personas y cosas<sup>516</sup>. Como cualquier otra mercancía, la fuerza de trabajo tiene un valor de cambio, proporcional al tiempo necesario para su producción. En suma, al transformar las cosas en mercancías, las personas se transforman a sí mismas en cosas<sup>517</sup>.

De ahí la paradoja: es la cosa la que piensa y el hombre quien queda reducido al estado de cosa. El proceso de *personalización de las cosas* aparece ahora como un reflejo invertido de la *reificación de las personas*. En el origen de esta línea se halla Heidegger. Heidegger lo conecta con la tendencia a usar todo aquello que se halla a nuestra disposición; este es también el significado literal del término "dispositivo"<sup>518</sup>. Esto no solo significa que cuanto más se reproduce la cosa tanto menos existe como tal, según W. Benjamin, más allá de ser material de desecho. Pero Heidegger añade otra consideración: el destino de una se refracta en el de la otra. *Das Ding*: puede parecer paradójico afirmar que la cosa se ve amenazada por un exceso de realidad<sup>519</sup>. En la "*realidad integral*", que coincide hasta el último detalle con la realidad virtual, verdad y apariencia se superponen en perfecta correspondencia. Habiendo alcanzado su masa crítica, la realidad corre el riesgo de autodestruirse. Desde este punto de vista, afirma Esposito, bien podría decir que es el exceso de lo real, su intensificación hiperreal, lo que precisamente sustrae al mundo de su principio de realidad<sup>520</sup>.

En un último apartado R. Esposito, aborda ahora *la cuestión del cuerpo*. Objeto de disputa entre los poderes que reclamaban su propiedad el cuerpo nunca disfrutó de una definición jurídica adecuada. Fue introducido por los antiguos textos legales ingleses a través de la fórmula del "*Habeas corpus*" en los albores de la Modernidad. Puesto que no encaja naturalmente en las categorías de persona o cosa, el cuerpo humano fue omitido como sujeto jurídico<sup>521</sup>. Pero, y esto resulta sumamente interesante, al declarar la condición de "persona" del cuerpo, estas prohibiciones han tenido el efecto involuntario de devolverlo al estatus de *res*, aunque "*extra commercium*" (fuera del comercio). Por fuera del comercio, pero no del régimen de las cosas<sup>522</sup>. Así que, mientras que el derecho tiende a omitir el cuerpo, la filosofía lo incluye en su marco, bajo la forma de la subordinación del cuerpo.

El pensamiento Moderno va a situar el cuerpo bajo la rúbrica del objeto: "el cuerpo es lo que el sujeto reconoce dentro de sí mismo como diferente de sí mismo". Para ser capaz de lidiar con el cuerpo el sujeto debe separarse de él y mantenerlo a distancia

Y cita a continuación algunos de los autores que versaron al cuerpo. De Descartes, comenta que toda su filosofía puede ser vista como una serie de reflexiones sobre el cuerpo, pero siempre desde un punto de vista exterior.

Otro paradigma menos continuo y consistente se encuentra en el pensamiento de Spinoza. Para Spinoza, una mente privada de un cuerpo es inconcebible; en efecto, el cuerpo es el único objeto de la mente<sup>523</sup>. La corporalidad, para Spinoza, es el origen del conocimiento, el vehículo de la experiencia, la fuente del ansia de saber. Más que una simple máquina, el cuerpo es un tejido de nexos simbólicos y el conocimiento del cuerpo se revela como un instrumento<sup>524</sup>. Los seres humanos florecen tan solo si combinan sus cuerpos en una entidad colectiva que puede ser llamada "multitud".

---

<sup>516</sup> Op.cit.: 73.

<sup>517</sup> Op.cit.: 74.

<sup>518</sup> Op.cit.: 76.

<sup>519</sup> Op.cit.: 77.

<sup>520</sup> Op.cit.: 79. Desde otra perspectiva, lacaniana, declararemos nuestra coincidencia más adelante, cuando planteemos la subsunción de la realidad a lo real ante la ausencia de puntos de fijación, o capitonado, simbólicos.

<sup>521</sup> Op.cit.: 83.

<sup>522</sup> Op.cit.: 84.

<sup>523</sup> Op.cit.: 89.

<sup>524</sup> Op.cit.: 90.

A partir de ahí el pensamiento moderno se divide en direcciones divergentes. Si para Hobbes, la preservación del riesgo de muerte se asegura a través de la separación de los humanos, para Spinoza, apunta Esposito, depende de la capacidad de entretener relaciones<sup>525</sup>. Para protegerse a sí mismos, entonces, los seres humanos comprimen el poder del cuerpo en *aparatos de control* que los atan al orden establecido a lo largo de la historia pero, justo al hacerlo, pierden contacto con las fuentes de la vida<sup>526</sup>. La razón por la cual el cuerpo queda fuera de la gran división entre cosas y personas se halla en el hecho de que no puede ser adscrito ni a unas ni a otras.

Para Husserl, por ejemplo, mi cuerpo es "el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente *cuerpo vivo*"; para Sartre, en cambio, su significado "se ve a menudo oscurecido por el hecho de que se comience por considerar el cuerpo como una *cosa*"<sup>527</sup>; mientras que, para Gabriel Marcel, "mi cuerpo, en ese preciso sentido, soy yo mismo, pues no puedo distinguirme de él más que a condición de convertirlo en objeto". Entre ambos planos existe una diferencia imborrable: aunque el objeto desaparece de mi campo de visión tan pronto como dirijo mi mirada hacia otro sitio, no puedo dejar de percibir mi cuerpo. Como sugiere Sartre, hasta poder llegar a decir: "existo mi cuerpo: esta es la primera dimensión de su ser"<sup>528</sup>. Lo que lo convierte en una cosa real, y no en un objeto imaginario, es el hecho de que también puedo no estar ahí. Es así como debemos interpretar la afirmación de Merleau-Ponty según la cual el cuerpo nunca es un objeto, porque este es precisamente lo que hace posibles los objetos.

Por tanto, *lo que conecta a los seres humanos con las cosas es el cuerpo*. Fuera de la conexión que asegura el cuerpo, los dos elementos están destinados a separarse de tal forma que, necesariamente, uno se subordina al otro<sup>529</sup>. De forma similar a como los cuerpos dan vida a las cosas, las cosas moldean los cuerpos. El lugar donde el poder de la cosa se ejerce, antes incluso de su metamorfosis hacia la personalidad, es en el cuerpo de los individuos y en las comunidades de las que es miembro<sup>530</sup>. Lo que permite y causa esta mezcla es la ambigüedad del cuerpo. El cuerpo impide que los símbolos sean separados de las cosas<sup>531</sup>. Pero la distinción que recorría el hilo del cuerpo y que se mantuvo como línea<sup>532</sup>divisoria durante la Época Moderna se abrió hasta el punto de convertirse en una grieta en toda regla cuando el periodo tocaba a su fin.

Y concluye enunciando que cuanto más son separadas las personas de las cosas, tanto más desarrollan las cosas con el tiempo características humanas. Los objetos, concluye, no solo están entremezclados con elementos humanos, sino que las personas, a su vez, están atravesadas por información, códigos y flujos que surgen del uso continuado de los objetos técnicos.

#### **4.7. Estructura, Queja, Trastorno, Síntoma y Fantasma<sup>533</sup>.**

A partir de acá, y tras el somero repaso a los ejes discursivos que soportan una concepción que corresponde a la del cuerpo propio, solo nos queda algunas breves nociones, propias de la doxa psicoanalítica, en cuanto permitan articular los elementos anteriores. Máxime cuando de la clínica y la política de cuerpo competa.

---

<sup>525</sup> Op.cit.: 91.

<sup>526</sup> Op.cit.: 92.

<sup>527</sup> Op.cit.: 94.

<sup>528</sup> Op.cit.: 95.

<sup>529</sup> Op.cit.: 96.

<sup>530</sup> Op.cit.:101.

<sup>531</sup> Op.cit.102.

<sup>532</sup> Op.cit.104

<sup>533</sup> A partir de Rodríguez Ribas, J. A. "La estructura clínica del proceso terapéutico en *Práctica Psicomotriz*". En: Revista de Psicomotricidad.com. 2016. En://www.revistadepsicomotricidad.com/2016/04/estructura-clinica-delproceso.html# . También en: *Psicoanálisis para psicomotricistas*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018:151-159 y 203-215.

#### 4.7.1. Estructura.

¿Que hace que la noción de *estructura* (simbólica) resulte interesante para nuestro trabajo? Como remarcan Álvarez, Esteban y Sauvagnat<sup>534</sup> la noción de estructura clínica remite a una concepción psicopatológica que define los trastornos psíquicos como “organizaciones estables y precozmente cristalizadas merced al empleo de diversos mecanismos psíquicos inconscientes, destinados a situar la castración como defensa de lo real”. La noción de “estructura” psíquica, especifica *un modelo abstracto aplicado a un conjunto de elementos y a sus leyes de composición* internas en función de su dependencia y solidaridad. Además, en la estructura está implicado el sujeto en su responsabilidad subjetiva: de ahí que la clínica y la ética sean aspectos indisociables.

Ya Hjelmslev, en sus *Ensayos lingüísticos* (1987), la definió como “una entidad autónoma de dependencias internas”<sup>535</sup>; por su parte Piaget, en *Le structuralisme* (1970), dice que una estructura comprende características del tipo de totalidad, transformación y autorregulación. Hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, esta noción alcanzó un auge inusitado dentro del llamado Estructuralismo, que surgió como crítica al humanismo y su confianza en los ideales humanos. Entre los autores estructuralistas podemos contar a Lévi-Strauss, R. Barthes, Althusser, M. Foucault, G. Deleuze o J. Derrida. A pesar de su heterogeneidad el estructuralismo coincide en afirmar que el hombre está sometido a las estructuras y no a la inversa. Para descubrir una estructura dada, se precisa un análisis interno de la totalidad distinguiendo sus elementos y el sistema de relaciones presente. La estructura como asociación consustancial entre estructura y lenguaje se revela, entonces, como el esqueleto del objeto del que surge la máxima del inconsciente estructurado como un lenguaje. Como constantes que emergen en la noción de estructura, destacan: 1.- *la tendencia a descubrir invariantes* o constantes dentro de cada sistema, organización o estructura; 2.- la búsqueda, más allá de la fenomenología, de esos *mecanismos estructurantes*; 3.- la importancia concedida a *los modos de relación* de los elementos que componen una estructura; 4.- *la trascendencia del lenguaje* como estructurante de la subjetividad, lo que permite una articulación de la estructura en función de las relaciones y los lugares (topología). Esta concepción nosológica tiende a concebir los trastornos anímicos como organizaciones estables, que se cristalizan precozmente en relación al empleo, por parte del sujeto, de mecanismos defensivos. Dado que un significante representa a un sujeto para otro significante, el famoso aserto lacaniano, una estructura responderá al ordenamiento de los significantes según su capacidad operativa y trópica: a la hora de producir un plus de sentido (metáfora) o un menos de sentido (metonimia)

En este sentido, el concepto de estructura, el Otro, llevado a la subjetividad remite pues: a las diferentes modalidades con los que el sujeto pudo organizar su universo de Lenguaje, su Otro, respecto a su deseo y goces.

De esta manera, podríamos decir, que la estructura subjetiva consiste en la manera en que cada quien habita el Otro: habita el lenguaje y organiza su mundo. De estas, hay varias cuestiones a señalar:

-La primera, es que hay *cuatro y solo cuatro* modalidades por las que el Lenguaje, en tanto articulación del universo simbólico puede organizarse. Y por tanto todos los humanos estamos, somos, bajo alguna de estas posiciones estructurales. Tomadas de la psiquiatría clásica se llaman: *neurosis, perversión, psicosis y autismo*.

---

<sup>534</sup> Álvarez, J. M.; Esteban, R. y Sauvagnat, F. *Fundamentos de Psicopatología Psicoanalítica*. Ed. Síntesis. Madrid. 2004.

<sup>535</sup> Valdecasas, V. “*La psicosis como estructura*”.

En: <http://postpsiquiatria.blogspot.com/2011/02/la-psicosis-como-estructura.html>. 2011 Recup.: Oct. 2016.

-En segundo lugar, las estructuras del sujeto *no definen una normalidad, ni una patología*. Estas "posiciones" no son determinantes en este asunto. Lo cierto es que ante determinadas circunstancias la estructura subjetiva de un sujeto puede tambalearse, desestabilizarse, desencadenando una patología: es cuando hablaremos, ahí sí, de la clínica de las neurosis, perversión etc.

-Por tanto, dado que *el universo de palabras e imágenes preexiste al sujeto*, la estructura, la posición subjetiva es el "equipaje" que traemos al mundo, como efecto de la herencia y trasmisión simbólica que acogió al cachorro humano, en tanto sujeto por venir. Dicha estructura, en cierto sentido, esta sobredeterminada por la posición que vino a ocupar en el deseo y el fantasma del primer Otro que lo acogió, es decir, el materno: ya sea como síntoma de su deseo por otro, ya sea como objeto de goce fantasmático para sí misma<sup>536</sup>. Aunque un sujeto, por su parte, puede condescender, consentir, o no, alojarse bajo ese primer Otro. Es lo que Lacan nombraba como la "insondable decisión del Ser".

-Por lo tanto, *dichas organizaciones estructurales se presentan como irreductibles*, ya que la configuración metapsicológica y clínica que adquiere cada una de ellas, resulta incompatible con el resto. Es decir, se cambia, se puede transformar la posición sintomática y fantasmática, hasta incluso la estructura puede volver a encontrar sus mecanismos de estabilización, pero de la estructura en sí, de eso no hay cambio posible.

-Fijémonos que esta manera de entender la subjetividad, y su clínica, *choca frontalmente no sólo a cuantos abogan a favor de un continuum de la patología mental* sino también a aquellos que anteponen la enfermedad al sujeto, considerando que las afecciones mentales serían exógenas al funcionamiento humano y que hay que extirpar. Y se opone, por último, a la manera de considerar sus alteraciones como trastornos.

-En la medida que el inconsciente es trans-individual, *la estructura es trans-sexual*, independiente de su género, rol y desde luego, de su posición sexuada. Bien es cierto que determinadas afecciones se acomodan mejor a ciertas posiciones que otras<sup>537</sup>.

-A diferencia de la psicopatología psiquiátrica la metodología de Freud procede a encumbrar un caso, minuciosamente analizado, al rango de paradigma de una estructura clínica. En ese sentido todos los sujetos histéricos comparten con Dora el sustrato de la estructura histérica, y lo mismo sucede con los psicóticos respecto a Schreber, etc. Por eso, la estructura "ama" el síntoma, podemos decir: o, más bien, *los síntomas son las modalidades particulares que definen la posición subjetiva de cada sujeto en una estructura*, respecto de sus significantes y goces.

-Sí queremos señalar, que *una estructura no es necesariamente "mejor"* que otra, ni siquiera tiene mejor pronóstico que otra y menos aún, depende de manifestaciones fenomenológicas como el sufrimiento o el malestar<sup>538</sup>.

-Pero justo por eso, habrá que distinguir, y *diagnosticar de manera afinada sobre qué estructura se asienta cada trastorno...*o cual síntoma es el más propio de determinada posición, en la medida que un síntoma solo tiene un sentido determinado en el contexto de una estructura<sup>539</sup>.

---

<sup>536</sup> Este es todo un debate psicopatológico del que no nos podemos ocupar, en este espacio, entre una clínica continuista y otra discontinuista. En tanto el Otro al que nacemos es común a los humanos, el Lenguaje, ese Otro, sin embargo, no es igual a cada sujeto pues es el Otro de un "otro" no anónimo (p.ej. la madre). Por eso podemos decir que ya nacemos con una estructura predeterminada. Si la posición de algunos colegas (Álvarez y Colina, 2016) sostiene una suerte de discontinuidad sobre una estructura común (polo melancólico y psicótico), la nuestra apunta más a una *continuidad sobre un fondo discontinuo*.

<sup>537</sup> P.ej. que la histeria se dé más en sujetos femeninos no implica que no existan histerias masculinas, que las hay y a menudo, con peor pronóstico.

<sup>538</sup> P.ej. una depresión neurótica en un adolescente puede provocar infinitamente más sufrimiento, e incluso peor pronóstico, que un malhumor psicótico.

<sup>539</sup> De hecho, podemos decir p.ej. que el acto suicida, por sí mismo, no nos explica nada de alguien. Pues no es lo mismo un suicidio exógeno, neurótico que uno perverso u otro psicótico. Igualmente, existen

La pregunta, a tenor de lo dicho, queda planteada: ¿por qué resulta tan importante establecer un diagnóstico estructural? Porque dependiendo de la posición estructural y recursos simbólicos que disponga un sujeto -podríamos decir, de recursos corporales-, así el terapeuta podrá colocarse a la hora de establecer la dirección del tratamiento<sup>540</sup>.

Entendido de esta manera, la sobredeterminación simbólica de los fenómenos imaginarios respecto de la estructura y sus desencadenamientos, no sería tanto el nombre de ciertos agrupamientos -que podrían denominarse sindrómicos o espectros- como justo su contrario: son *las alteraciones estructurales* en su relación con la castración, el deseo y el goce *las que se manifiestan en sus fallas*, en sus desconexiones, en sus roturas o sus iteraciones de manera fenomenológica, bajo sus modalidades sintomáticas.

En segundo lugar, pero no menos importante: que *numerosas manifestaciones clínicas pueden ser similares en distintas posiciones*. Con el consiguiente riesgo iatrogénico en su abordaje clínico.

Tampoco debemos olvidar como lo anterior apunta a *la condición sintomática* misma de la subjetividad humana. El síntoma es lo más propio y ajeno, esto es, lo más éxtimo de un ser humanizado.

#### 4.7.2. Queja y Trastorno.

Vivimos momentos que bien podemos denominar de la *Sociedad de la Queja*<sup>541</sup>. No solo cualquier asunto puede devenir una queja, sino que pareciera que por medio de la victimización generalizada que nos domina, quien más se queja, el que se queja “más alto”, es quien gana y lleva razón. Incluso, es más, nuestra vida cotidiana está rodeada de sujetos que viven en una queja permanente sin emitir demanda alguna: en la queja por la queja misma, un sujeto puede encontrar una personal satisfacción. De ahí que no haya otra definición de la queja que no sea la de un malestar -orgánico, afectivo, social, educativo, económico, espiritual, político...- provocado por cualquier cuestión: y resaltamos lo de "cualquiera"

El problema consiste en *si esa queja transmuta, y transmite, en algún tipo de Demanda*, si se pide algo o no; y de qué orden es ese pedido. Existen sujetos que en su queja no pueden, o no quieren, demandar algo. O, se satisface su demanda... para seguir quejándose. En psicoanálisis nuestro trabajo consiste en indagar en lo que se quiere, en la verdad del deseo, situada “debajo” de lo que se pide, es decir, se intenta formalizar la demanda bajo la forma de un síntoma. Eso recibe el nombre de: "*análisis de la demanda*". Pero dicho acceso tampoco está asegurado si no hay algún cambio en su discurso que comporte una implicación personal, una destitución subjetiva, alguna responsabilidad, un sentirse concernido o más precisamente, una "rectificación subjetiva" en su sufrimiento<sup>542</sup>.

El concepto de *Trastorno* (psíquico, se entiende) proviene más bien de las ciencias médico-psicológicas. Según el DRAE un *trastorno* (psíquico o mental) se refiere a una perturbación de las funciones psíquicas o del comportamiento. Las enfermedades mentales abarcan una amplia variedad de trastornos cada uno de ellos con características

---

depresiones neuróticas, perversas, psicóticas; fobias: neuróticas, perversas...etc

<sup>540</sup> Dicho de otra manera: ni la dirección de la cura, ni la transferencia, ni la posición del terapeuta son las mismas según qué estructura esté alojado el sujeto. Y es cierto que algunas tácticas o estrategias clínicas pueden ser absolutamente iatrogénicas según donde se apliquen.

<sup>541</sup> A partir de : Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas (2ª Edición)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018: 204.

<sup>542</sup> Es decir, que “eso” que le sucede y le incomoda tiene que ver con sí mismx. Obviamente, no es difícil acudir a la culpa: “yo sé que eso es por culpa mía”. No. Eso no es una rectificación subjetiva, al contrario, la tapona, si no despierta una pregunta respecto a qué es lo que tuvo que ver el sujeto con eso que le aconteció. A menudo se necesita, también con los niñ@s, un cierto tiempo.



distintas<sup>543</sup>. En líneas generales, se manifiestan como alteraciones en los procesos *del pensamiento, del lenguaje, la memoria, los afectos, el humor, la comunicación o relaciones con los demás*, consideradas como anormales respecto al grupo social de referencia del cual proviene el individuo. No tienen una única causa, sino que son el resultado de una compleja interacción entre factores biológicos, sociales y psicológicos. Además, como la acepción enfermedad mental puede asociarse a la estigmatización social, algunos autores consideran más adecuado utilizar el término de *trastorno mental*<sup>544</sup> sobre todo en aquellos casos en que la etiología biológica no está claramente demostrada.

Sin embargo, cuando se habla de trastorno no se suele caer en el hecho de que trastorno es cualquier elemento disfuncional o desadaptado frente a una presunta normalidad<sup>545</sup>. De ahí que su definición, y excepto el caso que exista una alteración orgánica evidente, se refiere a un corte estadístico respecto a una media poblacional. No es difícil colegir que, por una parte, resulta muy relativo el tipo de media se refiere dicho trastorno<sup>546</sup>. La segunda cuestión alude donde se pone el corte de la media: es evidente que, si el límite de banda resulta muy estrecho, por muy significativa que sea la muestra habrá una gran población trastornada<sup>547</sup>. Pero, además, al referirse a un rasgo psíquico muy concreto y puntual cualquier aspecto de la vida cotidiana puede llegar a ser considerado como un trastorno<sup>548</sup>; incluso a la creación de enfermedades nuevas que nunca has sido tomadas como tales: es lo que ha llevado a acuñar el término "*desease-mongering*"<sup>549</sup>. Aunque quizás, la mayor crítica que pueda hacerse a esta noción es que, finalmente, no nos dice nada sobre alguien en concreto, solamente, ciertos rasgos medibles, evaluables y comparables: nada que refiera la singularidad de una historia o su goce en el devenir vital. De hecho, sucede más bien, al contrario: la noción de trastorno solo puede sostenerse a condición de forcluir la subjetividad, desde una clínica de la "mirada", sin sujeto, ni "escucha".

Es por eso que debiendo conocer, por supuesto, la clínica del trastorno, apostamos decididamente por el síntoma, como aquello que manifiesta algo de la elección inconsciente de cada cuerpo-hablante.

#### 4.7.3. El síntoma.

Freud, como buen semiólogo y practicante clínico que era, partió de los síntomas que se le presentaban. Pero pronto pudo darse cuenta que el sufrimiento psíquico no guardaba relación con trastorno neurológico alguno, contradiciendo la lógica neurofisiológica que hubiera sido esperable. A partir de las afecciones histeriformes, el síntoma adquirió un sentido novedoso cuando fue entendido como: la expresión de un conflicto inconsciente, como expresión de deseos reprimidos. Por ello, el síntoma que se presenta, lo hace como lo que no anda, aquello que no funciona en la economía

---

<sup>543</sup> DRAE. En: [https://es.wikipedia.org/wiki/Enfermedad\\_mental](https://es.wikipedia.org/wiki/Enfermedad_mental). Recup.: Oct, 2016.

<sup>544</sup> Que es el que utilizan los dos sistemas clasificatorios de la psicopatología más importantes en la actualidad: la *CIE-10* de la Organización Mundial de la Salud y el *DSM-V* de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría.

<sup>545</sup> Kaplan&Sadock. *Psiquiatría Clínica*. Ed. Waverly Hispánica S.A. Buenos Aires. 2005.

<sup>546</sup> No es lo mismo analizar un trastorno de conducta alimentaria p.ej. en una población blanca, anglosajona, de clase media y protestante... que en otro tipo de condiciones antropológicas y sociales. Los estudios coloniales, la psiquiatría cultural y la etnopsiquiatría tienen mucho que decir aún. Recordar la referencia a lo normal-patológico de 4.3.

<sup>547</sup> Es la crítica que se hace actualmente a numerosas clasificaciones. Basta cotejar el exponencial aumento de trastornos mentales en las sucesivas clasificaciones psicopatológicas.

<sup>548</sup> Hasta el punto de sobrediagnosticar y sobremedicalizar la vida cotidiana convirtiendo cualquiera de sus aspectos, en una enfermedad.

<sup>549</sup> "*desease-mongering*". En: [https://es.wikipedia.org/wiki/Promoci%C3%B3n\\_de\\_enfermedades](https://es.wikipedia.org/wiki/Promoci%C3%B3n_de_enfermedades). Recup.: Oct.2016.

libidinal. Y lo hace tomando el valor de una *formación sustitutiva* del inconsciente (eso, “quiere decir algo”), es decir, como el cumplimiento y realización de un deseo mostrado de manera cifrada.

Pero también, como una *satisfacción sustitutiva*, como formación de compromiso (eso “sirve para algo”, ocupa una función en la economía libidinal del sujeto) como realización de un fantasma inconsciente. De ahí que, al mismo tiempo, que un síntoma puede provocar ciertas inhibiciones o angustia pueda alimentar un goce cuya satisfacción sea un obstáculo en la aplicación de la cura analítica.

Por su parte, para Lacan, y ya desde 1958, al enunciar que el síntoma no es signo de disfuncionamiento orgánico destaca como el síntoma está ligado a un deseo de reconocimiento: de ahí que el síntoma sea el efecto de lo simbólico en lo real. Para Lacan, el síntoma<sup>550</sup> es definido como un significante metafórico, un jeroglífico, un blasón, un laberinto que requiere liberar el sentido aprisionado y que, como tal, hace emerger la verdad allí donde el saber falla. Es la vertiente de sentido la que destaca completamente, reabsorbiendo todo su alcance en el proceso de desciframiento. Pero el síntoma también es signo no articulable a la verdad. Y que pertenece al registro de lo real. Por eso, podemos decir que el síntoma es lo que hace hablar al sujeto, pero, sobre todo, es lo que lo hace gozar.

En la medida que el síntoma no solo guarda relación con una verdad que depende de su significación, como se enunció con anterioridad, el síntoma es lo más genuino que cada sujeto posee, su goce: *somos nuestro síntoma se puede llegar a decir*. De ahí que, más adelante, en su teorización, el goce se convierta en el correlato del síntoma: como *un modo de gozar del inconsciente*.

A partir del 1975, en su *Sem. XXIII* (Lacan, 2006), con el estudio de la obra de Joyce, por medio de su construcción topológica (*el “nudo borromeo”*) Lacan no dejó de disociar lo real, simbólico e imaginario en el síntoma atribuyéndole una función de *prótesis*. El *sínthome*, se convierte en el cuarto redondel que procura una estabilización a un anudamiento precario, evitando una rotura que conllevaría un desencadenamiento patológico. El *sínthome* se convierte así, de la mano de Lacan, en lo más propio de cada quien, en eso que no cae en la cura pero que al modificarse hace posible consentir al propio goce en la línea de un deseo más decidido.

Por eso, finalmente, “el misterio del cuerpo hablante” no es cosa tanto de la disyunción entre significante y significado como entre el significante y el goce del cuerpo<sup>551</sup>, es decir, de la palabra que se hace goce del cuerpo y lo que goza de su sustancia. Es a esta fusión entre palabra y cuerpo, contingente -prueba de la no coincidencia entre el ser y sujeto- y que conlleva que el cuerpo se tenga, y no se sea, lo que Lacan en su última enseñanza vino a nombrar como *sínthoma*.

El síntoma, por último, no viene dado: *es a producir* en la cura, la “envoltura formal del síntoma”, que decía Lacan, en la medida que el sujeto puede hacerse cargo de las modalidades que su inconsciente goza. Y eso, no puede darse sin la presencia de la suposición de saber, encarnada en la figura del analista.

#### 4.7.4. El fantasma.

Algunas palabras sobre el fantasma. Concepto fundamental desde los inicios freudianos y, por ende, de una presunta corpórea lacaniana en cuanto no hay fantasma posible que no sea de un goce de cuerpo. Para Roudinesco<sup>552</sup>, el fantasma, en Freud, designa el modo en que el sujeto se representa a sí mismo en su historia o la de sus orígenes: se

---

<sup>550</sup> AA.VV. *Scilicet de los Nombres del Padre. Congreso de Roma*. Inédito. AMP. 2006.

<sup>551</sup> AA.VV. 2015c.

<sup>552</sup> Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona. 1998: 306-310

habla entonces del *fantasma originario*. Roland Chemama<sup>553</sup>, por su parte, considera que el fantasma es a la vez efecto del deseo arcaico inconsciente y matriz de los deseos actuales. De modo más general, la concepción freudiana de la fantasía supone que ésta es, por sí misma, un modo de elaboración por el sujeto, una construcción que se apoya parcialmente en lo real, como indica la existencia de las "teorías" sexuales infantiles.

Siguiendo a diversos autores, el término fantasma aparece en la obra de Freud a partir de 1897. Y lo hace al mismo tiempo que el de *realidad psíquica* para indicar la vida imaginaria del sujeto y la manera en cómo esta es representada en su historia personal. Para Freud, el fantasma en tanto representación, al poner en juego el deseo del sujeto, liga un deseo pasado al actual. De ahí que, en sus inicios, Freud destacara el papel jugado por los traumas del sujeto como origen de sus actuales malestares. En este sentido, la realidad psíquica, a partir de 1900, vendría a articular tanto lo que es del orden interno como externo, que queda alienada al principio del placer independiente de la realidad. Para Freud, el deseo era la tentativa de reproducir de manera alucinada las primeras experiencias de placer vividas: de ahí surge la repetición, acotada no solo a las experiencias placenteras sino, también, a las displacenteras. Si los fantasmas inconscientes buscan *una realización del deseo en la actualidad*, estos estarán en numerosas formaciones del inconsciente como lapsus, sueños, actos fallidos. Prueba de la importancia del deseo en la constitución del fantasma es que no hay relación inmediata entre el fantasma y los acontecimientos concretos vividos por el niño.

A partir de 1905 en los *Ensayos para una teoría sexual*, freudianos, el fantasma aparece en las tres instancias (Prec, Cc e Inc.) independiente de su estructura subjetiva o patológica. Sin embargo, y esto se ha ido manteniendo, allí Freud distingue entre los *fantasmas conscientes*, diurnos, *las fantasías*, de los *fantasmas inconscientes*. Como reseñan Roudinesco y Chemama, Freud en 1915 da una definición del fantasma que confirma sus concepciones precedentes: el fantasma es allí caracterizado por su *movilidad*; está presente como lugar y momento de pasaje desde un registro de la actividad psíquica a otro, y aparece *irreductible* a uno solo de esos registros, el consciente o el inconsciente. Puede observarse, entonces, el carácter circular de las relaciones entre fantasma y deseo, deduciendo que existen fantasmas conscientes, preconscientes e inconscientes y que sólo estos últimos intervienen en una definición estricta del concepto psicoanalítico. Ese mismo año, va a describir ciertas formaciones fantasmáticas como: las de la observación, la seducción, la castración o el encuentro sexual parental como algunos fantasmas originarios: con ello, Freud designó los fantasmas que conciernen al origen del sujeto, a saber: su concepción, el origen de su sexualidad y el origen de la diferencia de los sexos. En su artículo "*Pegan a un niño*" (1919), Freud apunta, además, que si el fantasma representa el deseo inconsciente del sujeto *él mismo queda representado* por medio de diversos personajes. Algunos de estos fantasmas inconscientes sólo se vuelven accesibles para el sujeto en la cura. Otros, permanecen para siempre bajo el imperio de la represión originaria: y sólo pueden ser reconstruidos por medio de la interpretación.

M. Klein, en cambio, al propiciar en el tratamiento la realidad psíquica llaga a hacer de la intervención sobre el fantasma su único campo, provocando, paradójicamente un mayor efecto de fijación y petrificación.

Desde bien temprano J. Lacan, va a mostrar la función de defensa que anima al fantasma. Desde 1956 el fantasma se comprende como una *imagen detenida* que impide que surja un episodio traumático pero que se convierte simultáneamente en una *defensa contra la castración*, por tanto, contra el deseo. Por eso, de entrada, el fantasma es esa ventana con la que uno observa el mundo. Lacan, bien advertido de ello y en un giro espectacular, no cae en las trampas imaginarizantes y manifiestas del fantasma —como se toma a menudo— y lo inscribe *dentro del universo significante*. Lo que le lleva a

---

<sup>553</sup> Chemama, Roland. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2002: 191-194

tomar en consideración no tanto a los personajes mismos como a los divinos detalles, a sus elementos aislados (fonemas, rasgos de su personalidad, segmentos del cuerpo). Convirtiendo el fantasma en el lugar donde se juega y se hace lógica la relación primordial del sujeto con el objeto perdido.

De ahí, se plantea la inscripción imaginaria y simbólica del fantasma y, sobre todo, *su función de cierre de lo real*. Siguiendo esta misma lógica Lacan elaboró un esquema, un matema, del fantasma ( $S/\langle \rangle a$ ) que intenta dar cuenta de la relación del sujeto al Otro, en la pregunta del: ¿qué (me) quieres? (¿“*che vuoi?*”); donde el fantasma articula el sujeto del inconsciente, castrado, dividido, faltante con *el objeto a*, causa de deseo. El objeto, en tanto perdido, es aquel recorte de goce que el sujeto trata de llenar con los diversos objetos imaginarios de la demanda que, a lo largo de su historia, le ha llevado a darles valor. Dentro de esta relación de objetos, ciertas partes del cuerpo propio se prestan particularmente a la operación lógica de separación que traspone su objeto en lo imaginario: la mirada, la voz, el seno y las heces<sup>554</sup>. Si el número de los objetos a, reales, es limitado el de los objetos a, obturadores imaginarios, como los de la técnica y la cultura, como se verá, es infinito.

De esta manera, el fantasma, cifra las modalidades de goce dándoles una orientación para su itinerario vital y sus elecciones de objeto, a causa de ese vacío originario acontecido por la extracción de goce. En esta fórmula encontramos pues, como el síntoma, pero de otra manera, el anudamiento entre lo simbólico, lo imaginario y lo real que se opera en el fantasma.

De ahí, Lacan va a inferir la existencia de un *fantasma fundamental* cuyo atravesamiento va a dar cuenta de la eficacia de la cura sobre un paciente y que se demuestra por una modificación del sujeto con su goce. Podemos deducir de ahí que, si el síntoma sostiene al fantasma, este, lo hace a la pulsión a través de sus objetos. Como apunta Derezsky<sup>555</sup>, a partir de la última enseñanza de Lacan, es en el fantasma donde la libido aparece unida al afecto del significante.

Para J-A. Miller<sup>556</sup>, el fantasma es una herramienta conceptual que permite pensar esas dimensiones tan heterogéneas como son la palabra y el cuerpo. El fantasma es tanto una *ventana* sobre lo real (que abre, encuadra, conecta), como una *pantalla* -que se interpone, impide, protege- frente a lo real. Siguiendo a Miller, si el *sinthome* es la incidencia de goce que tiene el significante sobre el cuerpo; el fantasma está esencialmente *ligado al cuerpo mortificado* y a ese resto de goce que es el objeto a. Sin embargo, el *sinthome* no carece de relación con el fantasma, en la medida que conecta fantasma y síntoma.

En la era del *sinthome*, el fantasma puede ser entendido como una elucubración del saber sobre el goce, aquello que da una *significación a lo traumático* del encuentro primero entre significante y cuerpo. La clínica, nos muestra a un paciente que habla de su síntoma del que se queja y demanda algo. Sin embargo, del fantasma se obtiene placer a partir del goce displacentero.

Por eso, en general, las demandas clínicas son de orden sintomático y a su vez, el goce fantasmático es lo más íntimo, secreto y singular de cada sujeto.

---

<sup>554</sup> Lacan, J. *Sem. XIV, La Lógica del Fantasma*. Inédito. 1966-67.

<sup>555</sup> AA.VV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 126.

<sup>556</sup> AA.VV. *Scilicet. El Cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*. Ed. Grama y AMP. Buenos Aires. 2015.

## 5.- Hipótesis. Objetivos. Plan de Trabajo.

Una vez definidas la justificación, el interés, así como un panorama general de lo que hemos denominado la "cuestión" del cuerpo -aspectos avanzados con antelación con la intención de acotar y preparar el terreno al que queremos remitirnos- ya estamos en condiciones de poder enunciar la hipótesis que sustenta el terreno a investigar.

Dicha *Hipótesis* de trabajo reza tal que así:

*Partiendo de la indagación acerca de las condiciones filosóficas (óptico-ontológicas) que fundan la corporeidad, desde una perspectiva freudolacanianana....*

: *“Estaremos en condiciones de delimitar las consecuencias epistémicas, éticas, clínicas y políticas de una presunta “Corpórica Lacanianana”.*

Una vez enunciada la hipótesis de trabajo exponemos, a continuación, los grandes *Objetivos* que se pretenden conseguir:

1.-En capítulos anteriores -*Capt. 3 y 4*- se han presentado los *ejes filosóficos, antropológicos y estéticos, que delimitan una posible concepción del cuerpo, al tiempo de perfilar diversas líneas de trabajo.*

2.- En segundo lugar, enunciar la *Hipótesis* de trabajo - *Capt. 5*-, el tipo de *Metodología* empleada -*Capt. 7*- y los *Materiales* -*Capt. 6*- a los que hemos acudido.

3.-*Exponer la concepción del cuerpo sostenida por el Psicoanálisis desde sus paradigmas* -*Capt 8*- tomando como interlocutores privilegiados, la obra de Sigmund Freud y Jacques Lacan. Sin dejar de lado la *Orientación Lacanianana*, de J-A. Miller, (*Capt 8.5.-*) como excepcional esclarecedor de la obra lacanianana.

3.-Dar cuenta de cuales han sido *los fundamentos del cuerpo para la Filosofía, a través de ciertos autores preeminentes* -*Capt. 9*-, próximos a los postulados psicoanalíticos del sujeto del inconsciente.

5.-Se procurará, a continuación, *engarzar dicha teorización freudolacanianana a los rudimentos filosóficos del cuerpo.*

6.-En el apartado de *Conclusiones* -*Capt.10*- partiremos de *los Paradigmas del cuerpo en la Filosofía (10.2)*: poniendo especial acento en las corrientes: *moderna, fenomenológica, existencial, de la diferencia y postestructuralista, hermenéutica, deconstructiva e hipermoderna*, para indagar sus entrecruzamientos, posibles e imposibles, con las tópicas psicoanalíticas enunciadas. *Los efectos de dicha articulación en sus vertientes Epistémicas (ontología del cuerpo), Clínica ((psico)somática lacanianana) y Políticas (ética y biopolítica lacanianana) darán como resultado lo que hemos venido a nombrar como una “Corpórica Lacanianana”.*

El *Plan de Trabajo*, irá consonancia al curso lógico de los *Objetivos* enunciados.

Como se anunció desde un inicio, parte del trabajo, en cuanto tal ya venía dado, en la medida que esta Tesis, supone una reformulación de algunas de nuestras indagaciones y desarrollos anteriores. Más en concreto, el apartado que corresponde a la concepción del cuerpo desde el psicoanálisis freudolacanianano (*Capt.8*).

Sin embargo, la aportación de numerosos pensadores no solo van a remover los fundamentos allí expuestos sino que se exigirán nuevos engarces, apuntalamientos, redistribuciones de sentido y significación, hasta componer un edificio que ya no sea el exclusivo de una corporeidad psicoanalítica clausurada sobre sí misma -con el lógico peligro de hacer de ella una tautología autorreferencial- sino removida, revisitada,

renovada y, pudiéramos, decir “ventilada” en sus huecos y opacidades por los autores que consideramos pertinentes.

Rápidamente se nos puede hacer una objeción. Que es la de utilizar a dichos autores preeminentes en el ámbito de la corporalidad para apoyar lo que los psicoanalistas ya enunciaron en su momento. No es esa nuestra intención en absoluto. Sobre todo, porque *dado el peso de sus formulaciones no lo necesitarían* pues, a fin de cuentas, en sus mismos desarrollos ya pueden encontrarse las fuentes originarias que les inspiraron. Y el trabajo resultante, finalmente, estaría dedicado a confirmar algo que ya de por sí ya conocemos y del que existe abundante literatura. Es decir, en absoluto es nuestra intención apuntalar algo que ya nos ha venido dado.

Más bien, el intento de la presente indagación es el de poner a dialogar, cara a cara, presencia a presencia, a *los más variados pensadores y practicantes de la corporeidad del ser-hablante*. En un plano de igualdad, si pudiera ser, con todo lo que de críptico tiene este sintagma. Diálogo fecundo y productivo, sin pretensiones trascendentales, pero a su vez, variado, diverso, inacabado y sorprendente. Donde el divino detalle pueda adquirir categoría de paradigma y donde sus líneas delimitantes no hagan tanto de muros como de fronteras y membranas, permeables e impermeables, en su propia sincronicidad.

Sabemos bien, cual es el precio a pagar. Por un lado, el *sesgo impreso a dicha lectura*. No hay lectura neutra. Toda lectura, ya proviene de un esquema conceptual previo que supone una preclusión decidida, se sepa o no. Hacer alarde de una supuesta neutralidad aderezada con una presunta y calculada frialdad metodológica, no solo no serviría de nada, sino que realzaría más, si cabe, dicha impostura.

Y, en segundo lugar, y justo por ello, *la imposibilidad de elaborar una teoría acabada*, concluyente y decisiva de lo que a la corporificación se refiere. No por nada y quitando a ciertos autores que dedicaron gran parte de su obra al tema la cuestión misma del cuerpo, lo empezamos a colegir, es más bien cosa de pinceladas, trazos, algunas huellas significativas bajo la forma de *quinemas o somatogramas* y, sin duda, innumerables versos.

A lo máximo que podemos aspirar, pues, es a *logar ciertos encuentros*, engarces, cruces, anudamientos y algunas que otras costuras, sabiendo desde el inicio mismo, de la absoluta contingencia y provisionalidad de dicho ropaje textual y tisular, hecho de firmas, formas y flujos.

Por lo tanto, el grueso del trabajo consiste en una *relectura filosófica y psicoanalítica de los ejes que comandan las diversas posiciones* que sobre el cuerpo pudieron elaborar nuestros insignes autores.

Un cuádruple movimiento textual y lectural ha sido requerido en esta indagación:

-El primero, va *desde la filosofía al psicoanálisis*. Aunque apenas reseñado, este último no hubiera sido posible sin la concurrencia del primero.

-Segundo, *interno al psicoanálisis*, dilucidando sus modelos y tópicos corpóricas.

-Tercero: desde el *psicoanálisis a la filosofía*, invitando a esta a abstraer las diferentes modelizaciones somáticas como resultado de sus investigaciones epistémicas.

-Cuarto: de retorno. *De la filosofía al psicoanálisis*. Y como dichas modelizaciones filosóficas impregnan, abren y cuestionan las propiamente psicoanalíticas.

Veamos cómo se ha plasmado este proyecto, desde su segundo movimiento:

-Segundo. *Interno al psicoanálisis*: precipitando las líneas de fuerza, detenciones, puntos de sutura y evoluciones interrumpidas, *impasses*, que se dan en el pensamiento freudolaciano en lo atinente al cuerpo, hasta llegar a la demarcación de una geografía somática que no es nunca sino una orografía, a menudo, recóndita, dispersa y subterránea (*Capt. 8*).

-Tercero. *Desde el psicoanálisis a la filosofía* Para implementar un procedimiento filosófico similar respecto a algunos pensadores señalados (*Capt. 9*). Este es el trabajo más laborioso. Pues si en el segundo, a pesar de sus accidentes, el terreno ya estaba

acotado por unos rasgos paradigmáticos que le son comunes -los llamados *conceptos fundamentales del psicoanálisis*- en este tercero, a lo máximo que podemos aspirar es a una cartografía de regiones, de islas o territorios en lo que no queda nada claro que nos refiramos a la misma modelización de objeto cuando este sea analizado. En concreto: el mismo sintagma “cuerpo” (propio, como ya se vio en 4.5.) y según qué corrientes, autores o movimientos, adquirirá unas connotaciones u otras que no necesariamente pueden ceñirse a un territorio nítidamente acotado.

A lo sumo, y a costa de priorizar, anular, resaltar o ningunear a ciertos desarrollos -es decir, de correr el riesgo de desalojarlo de su propio sistema cognoscitivo- *podremos encontrar algunos rasgos que podemos considerar “comunes”* y que, sin gran dificultad, pueden devenir engarces o articulaciones<sup>557</sup> mínimamente bien empastadas. Somos bien conscientes del peligro de su parcialidad, forzamiento o de ajuste “blando” que puede sufrir este intento.

Se trata de en indagar “en” la filosofía, dentro de ella, *aquellos postulados que han tenido acción de “causa” de los principios de la corporeidad freudolacanianana*. Sabiendo bien, que ni “toda” la filosofía encuentra sus “raíces” en los fundamentos corpóricos; ni toda la corporeidad encuentra sus fundamentos en “la” sola (ni en “una” sola) filosofía pues el psicoanálisis -aunque eminentemente- también bebe de algunas que otras fuentes epistémicas.

De esta manera, *el psicoanálisis ve sumergirse en la filosofía*, dejándose impregnar sin tener porqué disolverse en ella<sup>558</sup>; pues, entre otras cosas, no podría ni querría. Por lo tanto, movimiento no es concebido ni para fortalecer los conceptos freudianos ni para legitimarse -desde una presunta pátina “aristocrática” como la filosófica- tanto en su teoría como en la pragmática que la sustenta<sup>559</sup>. Por el contrario, establecer un franco y honesto “diálogo” puede convertirse en un procedimiento sumamente fecundo, en la medida que el mismo Freud, y numerosos de sus seguidores, resultan venturosos interlocutores para extensas áreas de la filosofía.

-Cuarto movimiento postulado. *Desde la filosofía al psicoanálisis*. Giro de “retorno”, de “vuelta” al psicoanálisis, de “*aquel*” psicoanálisis que pudo dejarse impregnar por la filosofía. Para “airear” y vivificar, pero también, para resignificantizar algunos lugares vueltos “comunes” del psicoanálisis freudolacanianano. Asimismo, como tributo a los pensadores que instigaron algunas formulaciones psicoanalíticas o aquellos que se dejaron permear por ellas. Y, por último, para abrir nuevos horizontes e interrogantes en el pensamiento de la subjetividad corporizada.

Este último movimiento lo encontramos en el *Capt. 10.-Conclusiones. Fundamentos para una Corpórica Lacanianana*.

Resumiendo: *cuádruple engarce esteorotáxico*, en una dinámica que lo es de reversión y “apres cup”. Dado que, entre otras cuestiones, no podría haber sido de otra manera sin caer en el trance de una fagocitación e incorporación mutuas. Aún a costa, insistimos, que en dicha labor costural y quirúrgica se pueda incurrir en cierta falta de rigor y lasitud en función del acento puesto en cada una de las diversas versiones somáticas. Por cierto, tal y como el propio cuerpo reclama.

---

<sup>557</sup> Al decir de Lacan: “puntos de capitonado”.

<sup>558</sup> Entre otras cosas no podría, en la medida que, si bien el psicoanálisis bebe continuamente del saber filosófico, el psicoanálisis, en su propia genética no tiene la vocación -ni puede- convertirse en una apropiación ontológica o una epistemología del ser. Al poner al sujeto del inconsciente en su condición parlante, finita y sexuada por delante, es decir, bajo su inmanente castración, eso impide cualquier tentación de trascendencia y universalidad.

<sup>559</sup> Y bien que podría hacerlo. Para empezar, la filosofía, exceptuando honrosos casos, acogió, mucho mejor en su seno al psicoanálisis que las disciplinas de corte presuntamente científico o médico. Pero también es verdad que, a su vez, los propios psicoanalistas, empezando por Freud mismo -que no tenía una gran cultura filosófica- recurrieron a filósofos diversos para refutar sus postulados. La literatura, en este sentido, es sumamente abundante.

Lo cual, por último, reclama diferentes modalidades escriturales dentro de las competencias de quien subscribe. Algunas serán puras citas literales, otros desarrollos serán más explicativos, otras aún, más elucubrativas...

El *Capt 11.-Discusión. Objeciones.* estará dedicado a analizar las refutaciones y rebatir las conclusiones. Aportando posibles nuevas vías de investigación

El *Capt.12.-Bibliografía:* contiene abundantes referencias sobre el tema. Tanto si los textos han sido citados como material empleado o como complemento a los temas tratados.



## 6. Material.

Respecto del Material empleado y sus fuentes, prácticamente todas proceden del ámbito de la Filosofía y del Psicoanálisis. Lo que no obsta que se hayan incluido otras procedentes de campos afines: como las ciencias de la actividad física, la psicomotricidad, la neurología, la sociología, el arte etc.

Respecto a la *Filosofía*, se han seleccionado los textos más relevantes de los autores reseñados. Obviamente, ni están todos los autores ni todos sus textos (pues no es una intención exegética ni abarcadora, la que guía el presente trabajo). Pero sí los testimonios más representativos tanto por las corrientes, pensadores, como por sus obras, en lo atinente a un pensamiento del cuerpo.

Para remitirnos al *Psicoanálisis*. Por lo que respecta a la obra de S. Freud y pudiendo elegir entre otras tantas ediciones: las de Alianza, la de Biblioteca Nueva etc. hemos decidido escoger la más reconocida y cotejada internacionalmente: la de Sigmund Freud (1992), *Obras completas*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Hagamos entonces, la relación de las obras del corpus freudiano consultadas para la ocasión de este trabajo que presentamos:

- Vol.1 (1886-99). *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud*.
- Vol. 2 (1893-95). *Estudios sobre la Histeria*.
- Vol. 3 (1893-99). *Primeras publicaciones psicoanalíticas*.
- Vol. 4 (1900). *La Interpretación de los sueños (primera parte)*.
- Vol. 5 (1900). *La Interpretación de los sueños (continuación)*.
- Vol. 6 (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*.
- Vol. 7 (1905/1901). *Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Dora) y otras obras*.
- Vol. 8 (1905). *El chiste y su relación con lo inconsciente*.
- Vol. 9 (1901-1908). *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras*.
- Vol.10 (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años y otras obras*.
- Vol.11 (1910). *Cinco conferencias sobre psicoanálisis y otras obras*.
- Vol. 12 (1911-1913). *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente y otras obras*.
- Vol. 13 (1913). *Tótem y tabú y otras obras*.
- Vol.14 (1914-1916). *Contribución a la Historia del Movimiento psicoanalítico y otras obras*.
- Vol.15 (1915-1916). *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. (Partes I y II)*
- Vol.16 (1916-1917). *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. (Parte III)*.
- Vol.17 (1917-1919). *De la historia de una neurosis infantil y otras obras*.
- Vol.18 (1920-1922). *Más allá del principio del placer y otras obras*.
- Vol. 19 (1923-1925). *El Yo y el ello y otras obras*.
- Vol. 20 (1925-1926). *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia y otras obras*.
- Vol. 21 (1927-1931). *El porvenir de una ilusión. El malestar de la cultura y otras obras*.
- Vol. 22 (1932-1936). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*.
- Vol. 23 (1937-1939). *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras*.

Respecto a la obra Lacaniana.

Leamos, lo que E. Roudinesco y M. Plon nos dicen sobre el conjunto de la obra de J. Lacan<sup>560</sup>, y luego iremos a su *Seminario*:

Lacan padecía inhibiciones de escritura, y necesitó ayuda para publicar sus textos y transcribir el famoso seminario que dio en público entre 1953 y 1979. Nueve seminarios sobre veinticinco han sido "establecidos" y publicados por su yerno, Jacques-Alain Miller, entre 1973 y 1995. El seminario vigésimo sexto, de 1978-1979, es "silencioso", puesto que Lacan ya no podía hablar.

En su texto biográfico sobre la vida y obra de Lacan, *Jacques Lacan: Esbozo de una vida*, de E. Roudinesco, un capítulo remite a la *Historia del Seminario*<sup>561</sup>:

Después de la publicación de los *Escritos* y de la apertura de la colección *El Campo Freudiano* se planteó para Lacan la cuestión de la edición de su *Seminario*, con los mismos problemas de retención y de inhibición que sus otros textos. En 1972, J-A. Miller, recogió el desafío y la emprendió con el *Seminario XI*, el mismo que señala la entrada de Lacan en la ENS donde el nombre de Lacan quedaba inscrito como único autor de la obra que aparecería en una serie titulada *El Seminario*<sup>562</sup>.

Lacan impartió 27 seminarios, desde año 1953 hasta el año 1980, coincidiendo con la disolución de la EFP, un año antes de su fallecimiento.

Hasta el momento que realizamos este trabajo de investigación (2016-2021) están establecidos por J. A. Miller, publicados y traducidos al castellano, los siguientes *Seminarios*: I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, X, XI, XVI, XVII, XVIII, XX y XXIII. Todas las publicaciones del *Seminario* de J. Lacan lo son en la Editorial Paidós.

Por otra parte, en ocasiones hemos recurrido al resto de *Seminarios* no establecidos, *inéditos*, difundidos por la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

*Sem. VI. El Deseo y su interpretación.*

*Sem. IX. La Identificación* (1961-1962).

*Sem. XII.* (1964-1965).

*Sem. XIII.* (1965-1966).

*Sem. XIV. La lógica del fantasma* (1966-1967).

*Sem. XXI. Los desengañados yerran.*

*Sem. XXII. R.S.I.* (1974-75).

*Sem. XXV. El momento de concluir* (1977-1978).

*Sem. XXVI. La topología y el tiempo* (1977-1978)

*Sem. XXVII. La Disolución* (1979-1980).

Los dos *Escritos 1 y 2*, fueron publicados en los países de habla hispana por la Ed. Siglo XXI.

A estos textos hay que añadirles otros dos, denominados: *Intervenciones y Textos 1* (1999) y 2 (1988), que corresponden a artículos y conferencias de J. Lacan, recopiladas

---

<sup>560</sup> Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona. 1998: 613-620.

<sup>561</sup> Roudinesco, E. *Jacques Lacan: Esbozo de una vida*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1995: 597-617.

<sup>562</sup> "Lacan sostenía pues, enteramente, la labor de su yerno. Al designar a Miller como su albacea, Lacan le dejaba en efecto, plena libertad en el dominio editorial. Las polémicas comenzaron a raíz de su muerte, siendo que el motivo, aparente eran las erratas contenidas en los seminarios publicados, por lo que el método editorial de Miller fue cada vez más impugnado, pero Miller ganó su batalla jurídica y triunfó" (Op.cit: 597-617).

y establecidas por J-A Miller, en la Ed. Manantial.

Y sus *Otros Escritos* (2012), en la Ed. Paidós. Buenos Aires.

Como ha señalado E. Roudinesco, además deberemos incluir dos entrevistas editadas al castellano como: *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión* (1977) en la Ed. Anagrama.

## 6.1. Sobre las letras y símbolos utilizados en este trabajo.

En aras de una mejor comprensión de los signos y referencias utilizadas, reseñamos a continuación los criterios que hemos seguido.

Cuando nos refiramos al título de un libro lo haremos en *cursiva*; cuando nos refiramos a los artículos, lo haremos en *cursiva* y entre *corchetes*.

Las *cursivas* se utilizarán también al nombrar un concepto, nombre propio o alguna fórmula digna de ser reseñada y remarcada.

Las *citas textuales*, cuando sean breves irán entre corchetes en el cuerpo del texto y sangradas.

Usaremos el *Op.cit.*: para remitirnos a un texto nombrado con anterioridad.

Las *referencias* de los textos y su paginación, así como las citas de Freud y Lacan, irán directamente incorporadas al cuerpo del texto o a pie de página.

Las *citas a pie de página*, en cuerpo menor, se refieren a aportaciones personales o a extensiones de los textos señalados. Cuando sean citas textuales a pie de página, también irán en cuerpo menor.

### En la obra de S. Freud.

En tanto en la *Standard Edition*, no se distinguen el título de los libros de los artículos publicados independientemente: entonces los referiremos en *cursiva*.

Las citas vendrán paginadas directamente, cuando se encuentren en el interior del tomo referido.

Cuando nos refiramos a ellas particularmente, lo haremos con la numeración arábica después de *O.C.* (*Obras Completas*) y la arábica correspondiente a la página. P.ej: (*O.C.1: 29*)

### En la obra de J. Lacan.

Cuando nos refiramos al título de los *Seminarios*, lo haremos en *cursiva*, cuando nos refiramos a los artículos incluidos en sus *Escritos*, lo haremos entre corchetes y *cursiva*. Las citas vendrán paginadas directamente, cuando se encuentren en el interior del volumen referido. Cuando nos refiramos a ellas, lo haremos con la numeración romana del volumen del *Seminario* y la numeración árabe de la página. P.ej: (*Sem. II: 29*).

Con el resto de los *Seminarios* inéditos, procedentes de la Biblioteca de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, citaremos día y mes su conferencia.

Cuando nos refiramos a los *Escritos* lo haremos con el acróstico *EC*, el volumen 1 o 2, seguido de la paginación en arábica. P.ej: (*EC. 1: 29*).

Cuando nos refiramos a las: *Intervenciones y Textos* lo haremos con el acróstico *I y T* y el volumen 1 o 2, seguido de la paginación en arábica. P.ej: (*I y T. 1: 29*).

Cuando lo hagamos a: *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión* lo haremos con el acróstico *R y T* seguido de la paginación en arábica. P.ej: (*R y T: 29*).

Algunas limitaciones en letras y símbolos, en la obra lacaniana, fueron resueltas de la siguiente forma:

Sujeto Barrado: *S barrada* o *S/ = \$*. El Otro barrado: *A/* (*A* mayúscula barrada).

Inscripciones del símbolo rombo ( $\langle \rangle$ : *lonsange*): en forma de gráfico, utilizado frecuentemente en la fórmula del fantasma o en inscripciones matemáticas,

## 7. Metodología.

### 7.1. Proceso de elaboración.

Dediquemos algunas líneas para describir la *Metodología* que hemos utilizado a lo largo del presente trabajo.

La Metodología va a condicionar la sucesión de los siguientes capítulos a partir de la Hipótesis que hemos planteado<sup>563</sup>.

Denominamos *Metodología de Investigación* al proceso invertido para alcanzar el objetivo de acuerdo al objeto-campo: "es el conjunto de procesos y requisitos que se han de seguir para alcanzar el objetivo de una investigación". Siendo que la Hipótesis condiciona la misma Metodología a usar, es por lo que decidimos ajustarnos a la que, bajo criterios de investigación mejor se adecuará a nuestro interés<sup>564</sup>.

La Metodología es común a las diversas investigaciones, es decir, nos sirve para diferenciar unas ciencias de otras.

Algunos *Factores de la Metodología* científica dignos de reseña, son:

-Tres criterios de partida:

\*La *Validez* hace referencia a asegurarse que lo que uno se ha propuesto comprobar (por ejemplo, midiendo o describiendo algo) ha sido realmente comprobado.

\*La *Fiabilidad* se refiere a asegurarse la estabilidad de las comprobaciones (que den idénticos resultados en distintas ocasiones).

\*La *Objetividad* se refiere a asegurarse la no alteración de los datos en las comprobaciones que puedan darse por culpa del investigador.

-Las Intenciones metodológicas pueden ser:

\**Positivista*: consiste en la cuantificación de datos referidos a una gran población o casos y sin profundizar excesivamente en el tema.

\**Interpretativa o Hermenéutica*: profundización sobre el tema en un reducido número de casos o personas.

\**Crítica*: estudio con el objetivo de concienciar sobre la situación de la población estudiada para que sus componentes puedan tomar medidas de cambio de esa población.

-Los Diseños, a su vez, pueden ser:

\**Descriptivos*: estudiar una variable o poner en relación dos o más variables.

\**Experimentales*: poner en relación causal a dos variables: una es la causa (*variable independiente*) de la otra y la otra es la consecuencia (*variable dependiente*); eso se puede lograr mediante experimentos.

-En función del Tiempo:

\*Los estudios pueden ser *sincrónicos o Transversales*, en un momento único.

\*Y *diacrónicos o Longitudinales*: en un periodo de tiempo, tomando información sobre lo que se estudia en varias ocasiones.

-Según la Vinculación del investigador, tenemos que puede ser:

\**Participante*: el investigador forma parte de la población estudiada.

\**No participante*: el investigador es externo y no pertenece al conjunto de personas estudiadas.

- Según el tipo de Datos, puede haber datos:

\* *Cuantitativos*.

\*Y datos *Cualitativos*.

-Según los Métodos, que son los procedimientos para obtener la información (los

---

<sup>563</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. 2011 y 2016.

<sup>564</sup> Piñuel, J. L. y otros. *Métodos de análisis de contenido*. Facultad de Ciencias de la Información. UCM. Madrid. 1978: 1-12; López-Aranguren, E. "El análisis de contenido". En: García Ferrando, M. y otros (Comp.). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Ed. Alianza. Madrid. 1994: 461-492.

datos), se pueden resumir en cuatro:

\*los *Cuestionarios*,

\*el *Análisis de Documentos*,

\*la *Observación* y

\*el *Registro de medidas físicas* (tiempo, longitud, peso...): algunos investigadores piensan que esto también es una forma de observación.

-Los Métodos, se concretan en las *Técnicas de Investigación*, que son innumerables. Y cada investigación, a su vez, tiene sus propios instrumentos que se corresponderán con unas técnicas u otras.

-Un Instrumento, por su parte, puede ser:

\**Estructurado*: todas las preguntas, o los elementos de observación o lo que sirva para tomar datos, ya están previstos (por ejemplo, en una encuesta escrita),

\**No estructurado*: si esos elementos para obtener los datos no están previstos y se van a proponer en función de la información que se va obteniendo -solo hay un guion- (por ejemplo, en un grupo de discusión).

\**Semiestructurado*: porque ya hay una hipótesis de trabajo previa pero no es un instrumento categorial cerrado (por ejemplo, una entrevista).

-A su vez, la Información que se puede obtener con el instrumento puede estar:

\**Categorizada*: tipo respuesta cerrada, en una encuesta.

\**No categorizada*: por ejemplo, las respuestas abiertas de una entrevista.

A continuación, comentaremos algunos aspectos del *Análisis de Contenidos*, que es la metodología pertinente para el presente estudio, concluyendo con el tipo de estudio que vamos a realizar.

## 7.2. Análisis de los Contenidos. Fundamentos conceptuales.

Para dotarnos de las herramientas empleadas a la hora de aplicar la metodología anteriormente enunciada, tal y como se expuso en el anterior apartado, hemos acudido a la del *Análisis de los Contenidos*. Detengámonos pues, en la descripción de sus fundamentos.

En ese sentido, Klaus Krippendorff (1990) avanza una definición: "El análisis de contenido es una técnica de investigación destinada a formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que pueden aplicarse a su contexto...como técnica de investigación, los métodos cualitativos han demostrado su eficacia, particularmente en lo que se refiere a extraer de la propaganda información utilizable, así como en psicoterapia u otros campos de aplicación"<sup>565</sup>.

Intuitivamente, el *Análisis de Contenidos* podría caracterizarse como: un método de investigación del significado simbólico de los mensajes.

La naturaleza vicaria de las comunicaciones simbólicas es lo que obliga al receptor a formular inferencias específicas a partir de los datos que le proporcionan sus sentidos, en relación con ciertas porciones de su medio empírico. A este medio empírico se le denomina el *Contexto de los datos*. Es por lo que cualquier análisis de contenido, insiste Krippendorff, debe realizarse en relación con el contexto de datos y justificarse respecto a este<sup>566</sup>. Sea como fuere, *toda descripción supone inferencias* por primitivas que fueran<sup>567</sup>.

Veamos, para ello, algunos conceptos que resultan fundamentales en el marco de esta labor.

---

<sup>565</sup> Krippendorff, Klaus.1990. *Metodología de análisis de contenido*. Ed. Paidós. Barcelona. 1990: 28.

<sup>566</sup> De hecho, escribe el autor: "la psicología tiene una larga tradición en lo referente al desarrollo de teorías y la construcción de pruebas empíricas, con un grado de generalidad establecido mediante experimentos reiterados. Lo mismo puede servir para otro de los ámbitos tradicionales de aplicación del análisis de contenidos, cual es, el de la comunicación de las masas" (Op.cit.: 31).

<sup>567</sup> Op.cit.: 31.

*Marco*: que resulta ser *prescriptivo*, en el sentido de que debe guiar la conceptualización y el diseño del análisis de contenido. Es *analítico*, en el sentido de que debe facilitar el análisis crítico de los resultados. Y es *metodológico*, en el sentido de que debe orientar el desarrollo y perfeccionamiento sistemático de los métodos de análisis de contenidos. Ahora bien. Si comparamos, entonces, el ámbito empírico del *Análisis de Contenidos* con otros métodos de investigación social<sup>568</sup>:

-El análisis de contenidos *no es una técnica intrusiva*. Desde Heisenberg, sabemos que los actos de medida que intervienen en el comportamiento de los fenómenos que se desean estudiar crean observaciones contaminadas.

-El análisis de contenido *acepta material no estructurado*.

-En tercer lugar, el análisis de contenido *es sensible al contexto* y, por lo tanto, es capaz de procesar formas simbólicas.

-El análisis de contenido, además, puede *abordar un gran Volumen de información*. Material de estudio pueden ser, desde conversaciones personales, textos escolares, lemas publicitarios, editoriales de periódicos, noticias, artículos editoriales etc

En lo que sigue a continuación, según Krippendorff, vamos a diferenciar los usos de *las Técnicas* en función de las formas de inferencias que pueden realizarse en los análisis de contenidos. Diferencias que vendrán dadas por los mecanismos que aplican los analistas para relacionar los datos de su contexto y que, a su vez, implican diferencias de conocimiento contextual, construcciones analíticas que necesitan y la manera de validación de los hallazgos.

Estas Formas son<sup>569</sup>:

-*Sistemas*. Un sistema es un artificio conceptual que describe una porción de la realidad.

-*Normas*: los procesos de identificación, evaluación y verificación tienen en común la existencia de una norma o patrón con la que se compara un objeto para establecer de qué clase es o en qué medida es bueno<sup>570</sup>.

-*Índices y síntomas*. Un *índice*, es una variable cuya importancia en una investigación depende del grado en que puede considerarse correlato de otros fenómenos. En medicina, a los índices se les llama *síntomas*. Análogamente, en muchos análisis de contenido se utilizan entidades medibles como índices de otros fenómenos que no pueden medirse de forma tan directa<sup>571</sup>.

-*Representaciones Lingüísticas*. En todo discurso interviene el lenguaje mediante la exposición y argumentación sistemáticas, incluido el examen metodológico de los hechos y principios en cuestión y las conclusiones alcanzadas<sup>572</sup>. Analizar un corpus textual como discurso, implica establecer las relaciones entre dos o más oraciones, siempre y cuando estas oraciones estén vinculadas al conocimiento de la realidad que dicho corpus representa. Por consiguiente, una de las tareas del análisis de contenido es alcanzar esta clase de comprensión de los datos lingüísticos y extraer inferencias sobre esta base: "La forma más rudimentaria de comprender lo que transmite el lenguaje exige clasificar las palabras o expresiones lingüísticas, por las referencias (*denotaciones, connotaciones*) que establecen"<sup>573</sup>.

Para Ferrater<sup>574</sup>, la distinción *Denotación-Connotación*, la introduce G. de Occam al

---

<sup>568</sup> Op.cit.: 40.

<sup>569</sup> Op.cit.: 48.

<sup>570</sup> Op.cit.: 54.

<sup>571</sup> El empleo de cantidades fácilmente computables en calidad de índices no deja de presentar dificultades: "una cosa es utilizar las frecuencias o repeticiones para otorgar certidumbre a una hipótesis, y otra muy distinta utilizarlas como indicadores de un fenómeno que debe correlacionarse con ellas" (Op.cit.: 54-60).

<sup>572</sup> Op.cit.: 60.

<sup>573</sup> El rasgo principal de un análisis de contenido de este tipo: "es el que se basa en un mapa del territorio del discurso e incluye el objetivo del analista, en lo que se refiere a los datos lingüísticos ingresados y a las implicaciones personales que se pueden examinar" (Op.cit.: 62).

<sup>574</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.1971: 338 y 420.

aludir a los nombres *connotativos* y *los absolutos*: si los primeros son los que significan todo del mismo modo, los segundos significan algo primariamente y algo secundariamente. Los nombres connotativos tienen solamente definiciones nominales. En la literatura moderna suele equipararse el término connotación a los términos comprensión o intensión y el de denotación al término extensión. J. S. Mill elaboró una distinción similar a la actual. A pesar de que estas distinciones no son admitidas por todos los lógicos, sin embargo, la dificultad o imposibilidad de efectuar una objetivación en objetos no susceptibles de una descripción lógica completa, hace que a veces se admita la *connotación* como el conjunto de características necesarias, a diferencia de la *comprensión*, que incluiría lo no necesario.

La distinción de Frege entre el *sentido* (*sinn*) y la referencia o *denotación* (*bedeutung*) de una proposición, añade Ferrater, va encaminada a evitar las mentadas confusiones. Usualmente, en la actualidad, *si la denotación* indica la referencia del término a las entidades correspondientes, *la connotación* indica las notas constitutivas del propio término, por eso se admite que la denotación es equivalente a la extensión y la connotación es equivalente a la comprensión o intensión. Hay que fijarse en su relación inversa: cuanto más un término denota, menos connota y viceversa.

Por otra parte, hay términos que no poseen ni denotación ni connotación.

Según el *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*:

\**Denotar*: (del lat. denotare) tr. Indicar, anunciar, significar// 2. Ling. Significar una palabra o expresión una realidad en la que coincide toda la comunidad lingüística. Se opone a connotar<sup>575</sup>.

\**Connotar* (De con- y notar) tr. Ling. Conllevar la palabra, además de su significado propio y específico, otro por asociación<sup>576</sup>.

-*Comunicaciones*. Una comunicación es todo un mensaje intercambiado entre interlocutores.

-*Procesos Institucionales*. Además de ser indicativos de transmitir contenido o de poseer consecuencias instrumentales o no deseadas, los mensajes pueden desempeñar también funciones dentro de las organizaciones y las instituciones sociales<sup>577</sup>.

Por lo que se refiere a la lógica del *Proyecto del Análisis de Contenido* deberemos de tener en cuenta una serie de cuestiones:

-Todo proyecto de investigación debe contener una *descripción del proyecto de investigación*.

-Tiene que ser *sensible al contexto*, es decir, debe existir alguna correspondencia, explícita o implícita entre el procedimiento analítico y las propiedades pertinentes del contexto.

-Y tienden a ser de *naturaleza secuencial*: cada paso sigue al anterior, y las decisiones sobre un procedimiento determinado no se toman según el resultado del procedimiento siguiente.

Si examinamos con detalle un *Proyecto de Investigación para el Análisis de Contenido*, cabe distinguir varios Componentes<sup>578</sup>:

-*Elaboración de datos*: un dato es una unidad de información registrada en un medio duradero, que se distingue de otros datos, puede analizarse mediante técnicas explicitadas y es pertinente respecto a un problema determinado

-*Reducción de datos*: esta se relaciona principalmente con la facilidad de los cálculos. La reducción puede ser estadística, algebraica o tener como finalidad la omisión de los detalles irrelevantes.

-*Inferencia*: la inferencia abarca todo el saber que debe poseer el analista acerca del

---

<sup>575</sup> Diccionario RAE, 1992: 480.

<sup>576</sup> Op.cit.: 382.

<sup>577</sup> Krippendorff, Klaus. *Metodología de análisis de contenido*. Ed. Paidós. Barcelona.1990: 61.

<sup>578</sup> Op.cit.: 76.

modo en que los datos se relacionan con el contexto, saber que se verá fortalecido por el éxito de cada inferencia.

-*Análisis*: se ocupa de los procesos más convencionales de identificación y representación de las pautas más notables, estadísticamente más significativa o que por algún otro motivo dan cuenta de los resultados del análisis del contenido o los describen. Digamos entonces, que la condición primordial para la reproductibilidad de un proyecto de investigación es que cada uno de sus componentes sea descrito de forma explícita.

### 7.3. Resumen. Metodología seguida.

Por lo tanto, si resumimos el *marco Metodológico de Investigación* que hemos empleado en el presente estudio:

-Respecto a las Intenciones Metodológicas: este es un trabajo de orden *Hermenéutico o Interpretativo*. Ya que profundiza sobre el tema en un reducido número de casos o personas.

-En lo que atañe al Diseño: es un estudio *Descriptivo*, que estudia una variable o pone en relación dos o más variables.

-En función del Tiempo: es un estudio *diacrónico o Longitudinal*, en tanto toma información sobre lo que se estudia en varias ocasiones.

-Respecto a la Vinculación del investigador: *No participante*, ya que el investigador es externo y no pertenece al conjunto de personas estudiadas.

-Según el tipo de Datos: resulta una investigación *Cualitativa*.

-Según el Método utilizado: el *Análisis de Documentos* reseñado en el Material propuesto

-Respecto a la Técnica utilizada: el *Análisis de los Contenidos*.

-Respecto al Instrumento utilizado: es *Semiestructurado*, porque ya hay una hipótesis de trabajo previa cuando se analizan los textos, aunque no es un instrumento categorial cerrado.

-Información que se puede obtener: *no Categorizada* en tanto las respuestas no son cerradas.

Por lo que respecta al presente trabajo, *el sintagma, objeto, a investigar y nexos de todo el trabajo es el del "Cuerpo"*. Por supuesto que hubiéramos podido elegir otros términos que de alguna manera se aproximaran al campo semántico que hemos querido acotar: hablamos, sobre todo, del *soma*, del *yo*, de la *corporalidad*, del *hábitus*, del *rostro*, del *psiquesoma* etc. De hecho, ciertos autores, distinguen nítidamente entre la somatización, corporeización o corporificación etc.

Y, en segundo lugar, para ello, tuvimos que descartar el vocablo *cuerpo* tomado como complemento: cuerpo de la Ley, el cuerpo del ejército, el cuerpo de la letra o aquellas referencias que aludían al cuerpo como una metáfora: bella como un cuerpo....

Esto *no excluiría, en absoluto, el uso de otros significantes* en el sentido que queremos darle, pero hemos optado por aquella terminología que gozaba, al menos en este punto, de mayor consenso. De esta manera, lo que se nos impuso de manera evidente y pudimos comprobar fehacientemente a lo largo de este estudio fue el hecho de que la acepción que más se aproximaba a esta versión del cuerpo que nos interesa es la del *cuerpo "propio"*. Y, no solo, por sus aspectos denotativos y connotativos presentes en la tradición y obra de numerosos autores sino porque, en pureza, *fue la que con mayor frecuencia aparecía en el tratamiento epistémico del cuerpo* en la obra de los pensadores y practicantes concitados<sup>579</sup>. Tal y como se planteó en el punto 4.5.-

---

<sup>579</sup> Somos bien conscientes del forzamiento realizado. Pues ni siquiera es seguro que el significado al que remite lo propio del cuerpo, sea congruente en estos dos ámbitos epistémicos, aparentemente tan dispares como pueden ser el psicoanálisis y la filosofía. En nuestra ayuda, viene el mismo argumento en el sentido



Por tanto, hemos hecho uso del material reseñado y procedido al proceso de selección bajo los criterios enunciados, es decir, tomar el "*cuerpo propio*", sabiendo que dicha criba no deja de ser tributaria y aproximativa a otras acepciones. Ya que, por muy uniforme que se pretenda dicha propiedad del cuerpo, no dejarán de ser versiones semánticas o sémicas que pretendan aproximarse lo más posible, a juicio de los autores citados, "a lo que de esencia pueda intercambiarse con el predicado, sin que el enunciado se convierta en falso" <sup>580</sup>.

El *Proyecto de Investigación* en cuanto a la elaboración y selección de los Datos pasará, pues, por implementar criterios *denotativos* y *connotativos*:

-en cuanto el sintagma diga textualmente: "*cuerpo propio*".

-o en cuanto el "*sentido o la significación*", hagan evidente alusión a lo propio del cuerpo tal y como se ha señalado.

Y, en segundo lugar, respecto al trabajo propiamente dicho -la *Reducción, Inferencia y posterior Análisis*- vendrán dados por la labor hermenéutica, en cuanto a comprensión de su sentido latente en el que, sin duda, y a menudo, concurrirán enunciados literales cuando estos se aproximen a la enunciación latente. Ya que no se trata tanto de un trabajo taxonómico, que también pudiera haberse dado, en el sentido de ordenar, clasificar, acotar diferentes modelos o posiciones desde los que analizar las diferentes orientaciones que permiten vislumbrar el materialismo, deconstrucción, existencialismo o la fenomenología de corporeidad, como más bien, cuáles de estos hilos gnoseológicos conducen y animan esa corporificación que fue entrevista y perfilada por los próceres del psicoanálisis.

---

que ni siquiera tienen por qué serlo, y de hecho no los son, en el interior de cada uno de ellos. Resumidas cuentas, bien puede pasar que el cuerpo al que se remite J. Lacan en determinado periodo, se aproxime mucho más al de un, p.ej. J-L, Nancy, que al de un primero freudiano. Es ahí, en esa disimetría y dispersión -como ya comentamos en el pasado *Apdo 5*, de Hipótesis y Objetivos- donde se pueden encontrar sus puntos de engarce y articulación

<sup>580</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 490-491. Y J. Derrida, J. *Márgenes de la Filosofía*. Ed. Cátedra. Madrid. 1998: 284-290. Este *cuerpo-en-sí*, que pretendemos aludir, toma múltiples acepciones a lo largo de la obra filosófica junto con la freudiana y lacaniana.

## 8. Cuerpos del inconsciente: sus paradigmas y escrituras.

### 8.1. Planteamiento. Aproximación semántica.

¿Porqué del “cuerpo y su corporeidad”? Llamemos *corporeidad* a aquello atinente al cuerpo en su acepción de “*más propio*”. Para comenzar, repasemos algunas de sus acepciones léxicas, junto con algunas otras<sup>581</sup>.

-*Cuerpo*. DRAE. (Del lat. *corpus*).1. m. Aquello que tiene extensión limitada, perceptible por los sentidos. 2. m. Conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo. 4. m. Talle y disposición personal. 10. m. Grandor o tamaño. 14. m. Conjunto de personas que forman un pueblo, una república, una comunidad o una asociación. 15. m. Conjunto de personas que desempeñan una misma profesión. 17. m. Cada una de las partes, que pueden ser independientes, cuando se las considera unidas a otra principal.

-*Corporal*. DRAE. (Del lat. *corporālis*).1. adj. Perteneciente o relativo al cuerpo, especialmente al humano. Presencia corporal. Pena corporal.

-*Corporalmente*. DRAE. 1. adv. m. Con el cuerpo.

-*Corporalidad*. DRAE. (Del lat. *corporālitās, -ātis*).1. f. Cualidad de corporal. 2. f. Cosa corporal. Corporalizar.

-*Corpóreo*. DRAE. (Del lat. *corporēus*).1. adj. Que tiene cuerpo o consistencia. 2. adj. Perteneciente o relativo al cuerpo o a su condición de tal

-*Corporeidad*. DRAE. 1. f. Cualidad de corpóreo. Corporidad.

-*Corporeizar*. DRAE. 1. tr. Dar cuerpo a una idea u otra cosa no material. U. t. c. prnl.

-*Corporizar*. DRAE. 1. tr. corporeizar.

---

<sup>581</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. “*Algunas aportaciones terminológicas para tejer un cuerpo*”. Rev. Entrelíneas. Nº 34. Ed. APP. Barcelona.2014. Recordemos, a su vez, otros sintagmas íntimamente relacionados:

-*Cenestesia*. DRAE. (Del gr. κοινός, común, y αἴσθησις, sensación).1. f. Psicol. Sensación general de la existencia y del estado del propio cuerpo. Su historia fue desarrollada por Jean Starobinski (1999). Muy próximo al de *imagen corporal*.

-*Carne*. DRAE. 5. f. Parte material o corporal del hombre, considerada en oposición al espíritu. Carne es la modalidad que toma el cuerpo en la fenomenología. Empezando por Husserl, con algunos pocos capítulos de sus *Ideas* (2013) y continuando con Merleau Ponty (2000) en *Fenomenología de la Percepción*. De ahí emergería toda una corriente francesa alrededor de la filosofía de la carne. *Encarnación* es el título de un texto de M. Henry (2007). *Carne* es también la terminología usada muy contemporáneamente por el lacaniano J.-A. Miller para referirse a lo real del cuerpo en tanto sustancia, por fuera de lo simbólico e imaginario.

-*Imagen corporal*. La imagen del cuerpo consiste en la vivencia personal, básicamente consciente, aunque también inconsciente, del cuerpo. Es distinta a la *apariencia corporal*, incluso el *hábitus* de los sociólogos (Bordieu). Françoise Doltó (1986), siguiendo a Freud y Schilder (1983) habla de una *imagen inconsciente del cuerpo*. Que, aunque no exactamente, podría asimilarse a la *fantasmática corporal* de B. Aucouturier (2004).

-*Imagos (del cuerpo)*. La palabra *imago* no está registrada. Este concepto procede de C.G. Jung (1911) quien lo describe ligado a otro, el de complejo: las relaciones del niño con su ambiente. Ya el propio Freud había destacado la presencia de restos y huellas mnémicas referidas al cuerpo, que se hacían especialmente presentes en algunas fantasías obsesivas o sueños reiterativos. Posteriormente, dicho término sería retomado por Melanie Klein para referirse a los contenidos de ciertas fantasías parentales muy arcaicas e intensamente ansiógenas, efecto del odio por la falta del pecho como objeto de satisfacción.

-*Presencia*. Todo un tema en el ámbito de la filosofía y en ciertas corrientes psicológicas. La presencia - presente- está ligada a la existencia en tanto *estar-ahí* (Dasein) en su cualidad extensa (*res extensa*, Descartes). Concepto muy apreciado por los deconstructivistas y su crítica a la presencia omnívoda de la palabra. Es lo real de la presencia, la que permite poner en juego la ausencia y sus re-presentaciones.

-*Rostró*. Así se refiere el filósofo E. Lévinas (1987) al cuerpo de los otros, en cuanto ese ente que por su sola presencia indecible funda un mandato de respeto y reconocimiento: “la inefable presencia del rostro del otro...”

-*Corpus*. DRAE. (Del lat. *corpus*; propiamente 'cuerpo').1. m. Conjunto lo más extenso y ordenado posible de datos o textos científicos, literarios, etc., que pueden servir de base a una investigación.

-*Incorporación*. DRAE. (Del lat. *incorporatĭo, -ōnis*).1. f. Acción y efecto de incorporar o incorporarse.

Un somero análisis inicial, nos depara como *el cuerpo*, objetivo y subjetivo, sin tener una definición última en su globalidad relacional, remite a la percepción, al organismo, a la disposición, a la extensión (R. Descartes, Hobbes, Spinoza...), al desempeño o a su unificación. A lo más propio y ajeno del sujeto. De ahí puede derivarse la *corporalidad*, en la que cuerpo es del orden de una atribución, no garantizada, lo que significa que no termina de serlo en su construcción hasta adquirir dicha cualidad (*corporalización*, no está registrada). Pero también lo *corpóreo*: tener un cuerpo es de las muy pocas certezas humanas, pero no va de suyo. Antónimo de *incorpóreo*, lo corpóreo, se refiere a la consistencia formal de cualquier objeto. Sin embargo, al no haber esencia alguna del cuerpo no hay cuerpo sin su consistencia (*tener corpóreo*).

Otro vocablo derivado sería el de *corporificar* que no está registrado. En tanto sus sinónimos son *dar cuerpo, corporeizar, materializar etc.*, esto puede sugerirnos la operación de asentarlo, de consolidarlo sea en su unidad, sea en su fragilidad o desestructura. O *incorporación*: tomando aquí el sentido de atraer o de inducir algo en el cuerpo: también podría entenderse como el acto de construir un cuerpo, corporeizarse. En psicoanálisis y la psicomotricidad aucouturiana (2004), es usado para definir ciertas fantasías y fantasmas (de incorporación) rayando el límite de las angustias de devoración, de rotura... *Corpus*, por último, es el vocablo al que recurre el filósofo J. L. Nancy (2003), para hablar del cuerpo, en sentido deconstructivo, con la ex-critura de la subjetividad.

Sin embargo, quizás los apelativos que mejor se ajustan a nuestra aproximación sean los de *corporeidad*, en tanto cualidad de lo *corpóreo* (también *corporidad o corporeizar*). *Corporeizar* el cuerpo, tendría que ver con el proceso constitutivo de dar cuerpo al cuerpo, unificando su imagen y vivencia a partir de los fragmentos imaginarios del cuerpo y su soporte orgánico. La *corporización*, no está registrada. Sin embargo, J.-A. Miller, siguiendo a J. Lacan, hace uso de ese término.

Vista esta inicial aproximación semántica del sintagma cuerpo, parece ser hora ya de entrar en enjundia.

Así, en los próximos capítulos, expondremos con mayor profundización lo que es el cuerpo para el Psicoanálisis. Comenzaremos, con algunas pinceladas alrededor de psicoanálisis y sus incidencias; para más adelante, ir exponiendo como ha ido evolucionando la concepción del cuerpo -y su corporeidad- en los principales autores.

## 8.2. El Cuerpo desde el Psicoanálisis: incidencias y paradigmas.

Este apartado pretende aportar una breve sinopsis de las aportaciones del psicoanálisis a la corporeidad. Primero, delimitando sus aspectos cognoscitivos, sus áreas de influencia. Para, en segundo lugar, describir someramente las diversas acepciones, también llamadas posiciones, paradigmas o tópicos que fue cerniendo el saber psicoanalítico acerca del cuerpo. Resulta del todo evidente lo fragmentario de este intento, para el cual disponemos de sobrados textos<sup>582</sup> y que no tiene otra misión que acercarnos a la cuestión del cuerpo desde los postulados psicodinámicos.

---

<sup>582</sup> Muy recomendable, para una introducción rigurosa, exceptuando los manuales y diccionarios al uso, es el texto de Paul Bercherie, 1988: *Génesis de los conceptos freudianos*. Para ampliar las esferas culturales, científicas, filosóficas, políticas y clínicas del psicoanálisis podemos sugerir: Francois Balmés, 2002; José María Álvarez, Ramón Esteban y François Sauvagnat, 2004; Miquel Bassols, 1997; Agnes Aflalo, 2011; Jorge Alemán y Sergio Larriera, 1998; Miguel Koltenuk Krauze, 1976; Graziella Magherini, 1998; Rosalind Minsky, 2000 y Blanca Moreno et al. 1999.

Para comenzar, no está de más recordar que el Psicoanálisis fue hijo de su época; posiblemente, surgió, cuando pudo y debió de hacerlo, como digno descendiente de la Modernidad, y su “sospecha”<sup>583</sup>. Por supuesto que dicha caída de las certezas del sujeto autónomo y volitivo, racional e ilustrado, del “*sapere aude*” kantiano, no vendría de suyo. En gran medida, fue el producto de una *caída del cuerpo* y las certezas positivistas que aducían los ingentes avances en la medicina y fisiología de la época. ¿En qué sentido?: en el de la discordancia de los fenómenos neurológicamente esperables respecto a sus efectos. Algo en el cuerpo resultaba anómalo si se analizaban las primeras afecciones a las que se dedicó, las histerias, desde una escueta perspectiva neurológica.

Es ahí, en ese encuentro, en ese desajuste, donde podemos situar el origen de una concepción que habría de tener en cuenta *la irrupción del universo simbólico en las marcas funcionales del cuerpo*. Lo que no obsta para que, a lo largo de la historia psicoanalítica hasta el mismo Freud, sobre todo en sus primeros momentos, pretendiera hacerse con un fundamento neurológico a los trastornos mentales, como bien demuestran algunos de sus artículos. Pero no. El psicoanálisis no se ocupa de lo psicofisiológico del cuerpo sino de los efectos subjetivos en tanto ser de lenguaje.

### 8.2.1. Fundamentos y vigencia del paradigma psicoanalítico.

#### 8.2.1.a. Definición y delimitación.

Con lo que deberemos desbrozar el campo concedido al denominado *Psicoanálisis*, para poder desplegar sus incidencias teórico-clínicas. Para E. Roudinesco el Psicoanálisis<sup>584</sup> es:

Término creado por Sigmund Freud en 1896 para denominar un método particular de psicoterapia (o cura por la palabra) derivado del procedimiento catártico (catarsis) de Josef Breuer, y basado en la exploración del inconsciente con la ayuda de la asociación libre por parte del paciente, y de la interpretación por parte del psicoanalista. Por extensión, se da el nombre de Psicoanálisis a:

1. El *tratamiento* realizado con este método.
2. La *disciplina* fundada por Freud (y sólo ella) en cuanto comprende un método terapéutico, una organización clínica, una técnica psicoanalítica, un sistema de pensamiento y una modalidad de transmisión del saber (análisis didáctico, control) que se basa en la transferencia y permite formar profesionales del inconsciente.
3. El *movimiento psicoanalítico*, es decir, una escuela de pensamiento que engloba a todas las corrientes del freudismo.

Entre las diferentes escuelas psicológicas y psicopatológicas, es el único método que reivindica el inconsciente y la sexualidad como los dos grandes universales de la subjetividad humana. En el plano clínico, es también el único que sitúa la transferencia como formando parte de esa misma universalidad. En este sentido, el psicoanálisis

---

<sup>583</sup> “*Filosofía de la sospecha* es una etiqueta bastante simplificadora, pero que desde que la propuso Paul Ricoeur (1913-2005) en su libro «*De l’interprétation. Essai sur Freud*» (1965), ha sido usada para describir el carácter común del pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud. Los ejes de la sospecha son básicamente cuatro: la religión, la política, la sociedad y la ética”. Alcoberro, Ramón. “*Los ejes de la filosofía de la sospecha*”. 2003. En: <http://www.alcoberro.info/pdf/SOSPITA03.pdf>. Recup.: Novbre.2018.

<sup>584</sup> Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.1998: 843-846.

remite a la tradición socrática y platónica de la filosofía<sup>585</sup>. Freud, dice Roudinesco, fue el iniciador de un cambio total de la mirada médica en el sentido de tomar en cuenta las teorías elaboradas por los propios enfermos sobre sus síntomas y sus malestares. Lo que traería aparejado un absoluto revulsivo para el espíritu científico de la época: subversión el cogito cartesiano, que a día de hoy mantiene toda su vigencia. Freud empleó por primera vez la palabra *psicoanálisis* en un artículo de 1896, redactado en francés y titulado "*La herencia y la etiología de las neurosis*".  
Prosigamos la definición del Psicoanálisis <sup>586</sup>

Ya en 1910, en "*Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*", Freud delimitó un marco técnico para la cura, afirmando que ésta tenía por objetivo vencer las resistencias. En 1922, en *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»*, Freud proporcionó la definición más precisa del marco psicoanalítico, al subrayar que sus "pilares" teóricos eran el *inconsciente, el complejo de Edipo, la resistencia, la represión y la sexualidad*: "Quien no los acepte no debería contarse entre los psicoanalistas".

Conceptos que, a pesar de ir conformando el armazón teórico del campo fundado, en función del valor o la primacía que fueron alcanzando cada uno de ellos con el tiempo, irían modificando la argumentación de todo su edificio con las consiguientes consecuencias en la conducción de la cura. Lo que no obsta para que Freud, intentara desde sus inicios, ubicar el psicoanálisis entre las ciencias de la naturaleza o al menos, asignarle un estatuto de ciencia "natural". Intento fallido, al que prefirió ceder, para elaborar un discurso que diera cuenta de una verdad simbólica y subjetiva. A causa de esta doble pertenencia del psicoanálisis (al dominio de las ciencias de la naturaleza y al de las artes de la interpretación), sus refutaciones científicas se desplegaron en el terreno de la terapia, lo que no ha sido sin combates entre los partidarios de las sucesivas orientaciones que fueron surgiendo.

El mismo J. Lacan, en su *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1963-1964), planteó un renovado estatuto de estos conceptos - *inconsciente, repetición, transferencia y pulsión*- bajo lo que denominó "un retorno a Freud" que comenzaría más de diez años antes<sup>587</sup>. Y esto fue así porque los propios conceptos que fundaron dicho paradigma entraron en revisión casi desde sus inicios.

No podemos, hemos dicho, entrar en detalles respecto a las variaciones que sufrieron estos conceptos fundamentales a lo largo de su poco más de un siglo de existencia. Pero bien es cierto, que si queremos hacer un inventario de las diferentes acepciones del cuerpo -que no goza, recordamos, del estatuto de concepto fundamental- no deberíamos rehusar una revisión de la propia evolución teórico-clínica que se fue experimentando.

Por el contrario, tal y como han señalado numerosos autores, el psicoanálisis asegurará su pervivencia mientras no deje de cuestionarse en que consiste lo propio del psicoanálisis, como opera y qué es un psicoanalista, so pena de devenir en una filosofía

---

<sup>585</sup> "En la historiografía oficial se ha dado una versión legendaria del nacimiento del psicoanálisis, atribuyendo su origen a dos mujeres: Bertha Pappenheim y Fanny Moser. A la primera, atendida por Josef Breuer, se le ha atribuido la *invención de la cura por la palabra*, y de la segunda, tratada por Freud, se ha dicho que hizo posible *una clínica de la escucha* al obligar al médico a renunciar a la observación directa y a mantenerse retirado, detrás del paciente. Esta leyenda, en la que se mezclan los nombres de los dos autores de los *Estudios sobre la Histeria*, vehiculiza una genealogía del psicoanálisis que no es extraña a los enunciados freudianos" (Op.cit.: 843-846).

<sup>586</sup> Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona. 1998: 843-846.

<sup>587</sup> Op.cit.: 613-620. También en: Montalbán, Manuel. *Comunidad e inconsciente. El psicoanálisis ante el hecho social*. Ed. MGE. Málaga. 2009: 55; Vidarte, P. y Rampérez, J.F. *Filosofías del siglo XX*. Ed. Síntesis. Madrid. 2005: 41-48.

hermenéutica o una teleología de la subjetividad. Y lo que la historia misma del psicoanálisis muestra, es que dicha permeabilidad epistémica -de la cual el cuerpo no es ajeno- se ha mantenido gracias a los aportes que el psicoanálisis ha tomado de otras disciplinas, y, viceversa, a las influencias analíticas digeridas por otros campos del saber.

### **8.2.1.b. Influencias culturales y retornos. Estatuto científico del psicoanálisis. Crítica a su transversalidad. Vigencia de sus postulados.**

Mediante un parcheado así de piezas diversas de épocas distintas, tomadas de Freud y de Lacan, es como se teje nuestra reflexión, y no tenemos que renunciar a hacer este parcheado para ajustarnos cada vez más al psicoanálisis del siglo XXI<sup>588</sup>.

No existe hoy en día, prácticamente, autor contemporáneo alguno, digno de mención - con excepción quizás, de algunos neopositivistas anglosajones y americanos- que no tomen muy en cuenta las referencias freudianas y lacanianas en el campo de la subjetividad y los malestares de la cultura.

Pues, como dice P-H. Castel en "*Psicoanálisis y Filosofía*"<sup>589</sup> del texto de Kauffman: "a pesar de su poca afición por las filosofías de las que había ejemplos en su época, y por la tradición filosófica en general (con las excepciones puntuales de Empédocles, Platón, Nietzsche o Schopenhauer, todos ellos "forjadores de mitos"), Freud puso en tela de juicio las premisas psicológicas, por cierto, pero sobre todo lógico-epistemológicas sobre las que iban a erigirse en el siglo un buen número de concepciones filosóficas de envergadura, obligándolas anticipadamente a reservarle al psicoanálisis un tratamiento particular, lo que hasta entonces (por lo menos a juicio del filósofo) era privilegio exclusivo de la ciencia".

De ahí que Freud haya representado un auténtico revulsivo a cultura contemporánea, tal y como sostiene J. M. Quintana<sup>590</sup>: "Freud ha elaborado también una filosofía y más específicamente, una antropología. Desde los círculos especializados hasta los escritos de divulgación e incluso el lenguaje de la calle, los conceptos psicoanalíticos son el comodín en el que se canalizan y expresan los modos de pensar de muchas personas".

¿Cuál sería esa dimensión trágica, freudiana, que supone tanto una continuidad como una ruptura en la anterior hermenéutica del sujeto?<sup>591</sup> Signos de dicha *continuidad epistémica* serían los de: el binomio razón-libertad individual: la libertad individual aparece como irrenunciable. La ciencia en relación a la historia: la evolución es invocada en todo el proceso de la cultura y puesta en paralelo con el de la evolución individual para la instauración de la moral, los ideales éticos, la culpa y el superyo. Otros elementos propios serían: la creencia en el progreso, el goce por la belleza, la victoria del Derecho y la Justicia. Y signos de *ruptura*, (en evidente alusión a G. Bachelard) entendida como ese cambio de perspectiva que desde los siglos XVII-XVIII va a configurar la subjetividad moderna, serían los de: desdeño de las concepciones

---

<sup>588</sup> Miller, 2014. "*El inconsciente y el cuerpo hablante*". Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. Versión establecida por Anne-Charlotte Gauthier, Ève Miller-Rose et Guy Briole. Texto oral, no revisado por el autor. Traducción de Enric Berenguer. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup. Octubre 2020.

<sup>589</sup> Kaufman, P. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Ed. Paidós. Buenos Aires.1996: 653.

<sup>590</sup> De Llobet i Llavori, Lluís. *Aproximación a Freud. Psicoanálisis y antropología*. Ed. PPU. Barcelona.1989: 5.

<sup>591</sup> Op.cit.: 135-141.

admitidas dentro del campo cristiano-católico y concepción cartesiana del hombre desembocando, finalmente, en un gran debate sobre el racionalismo: desde el pansexualismo, al orgullo herido de la vanidad antropocéntrica, maestro de la sospecha al costado de la primacía ética y moral del superyo.

Francisco J. Vidarte (QEPD) y José Fernando Rampérez, en *Filosofías del siglo XX* (2005)<sup>592</sup> recapitulan y sintetizan, de manera muy ajustada, la aportación freudiana que supuso: el destronamiento de la razón de su pedestal ilustrado, el diseño de un modo privilegiado de acceso a los procesos no racionales, la postulación del imperio del placer, la configuración de una estructura psíquica en términos topológicos y, por último el descubrimiento de la pulsión de muerte: postulado que echaba por tierra todo sueño emancipatorio de la Ilustración. De sus aportaciones a la filosofía contemporánea, estos autores destacan que *Freud compuso un vocabulario que obligó a abordar los problemas filosóficos desde otra perspectiva*. Debajo del cogito modernos se esconden mil formas de opacidad, dicen: la alienación al poder, una voluntad débil, cobardía y un inconsciente gobernado por un más allá del placer.

Remitiéndonos a la obra lacaniana, Roudinesco<sup>593</sup> destaca que: “del lado del discurso filosófico y del saber universitario, la obra de Lacan se ha convertido en objeto de pensamiento, desligado de toda implicación clínica y de toda apuesta institucional. En esta perspectiva, se ha laicizado al mismo tiempo que se ha inscrito en la historia intelectual francesa: junto a la de Barthes, de Foucault y de Lévi-Strauss”.

Para Vidarte y Rampérez<sup>594</sup>, a su vez, la obra de Lacan se sitúa dentro de la corriente *Estructuralista*, junto con Lévi-Strauss, Saussure, Althusser o R. Barthes. Sin embargo, una lectura más detenida nos permite cotejar que la teoría y la obra lacaniana - dada su contemporaneidad con otros autores y escuelas- no deja de tener conexiones muy profundas y constantes con las llamadas *filosofías de la Diferencia* (Foucault, Deleuze, Derrida) y firmes puntos de contacto con el *Neopragmatismo* (Rorty), la llamada *Postmodernidad* (Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Jameson o Zizek) o el *Feminismo, las teorías de Género o las teorías Queer*.

Ahora bien<sup>595</sup>, la visión del pensamiento filosófico del Lacan:

En el caso de Lacan no se contempla más que una figura monolítica, antipática, abstrusa, e ininteligible, enmarcada dentro del paradigma estructural y “superada” por las críticas de cuantos postestructuralistas vinieron luego de él.

En la literatura lacaniana viene a reconocerse, sin lugar a dudas, recuerdan, a un *segundo Lacan*, el de los años setenta, “con la impartición del *Seminario XX, Aún (Encore)*, que sorprende su similitud con dos pensadores con quienes, o tal vez por eso precisamente, en apariencia mantenía una dura pugna, como fueron Deleuze y Derrida. Su descubrimiento, sería el traer a colación una nueva alteridad anunciada bajo el nombre de “lo Real” irreductible al orden simbólico”. De esta manera, va renunciar a traducir lo real a lo simbólico, reconociéndose su infalibilidad y sobre todo, la necesidad de un tratamiento específico de lo real del goce<sup>596</sup>. Operación, singular pero homologable, dicen Vidarte y Rampérez, a la que llevan a cabo estos tres autores “para dejar que nuestra mirada se pasee del *objeto* a lacaniano, al *resto* derridiano o al *esquizo* deleuziano”. De esta manera: “ya no se necesitan más vacunas contra la hermenéutica y

---

<sup>592</sup> Vidarte, P. y Rampérez, J. F. *Filosofías del siglo XX*. Ed. Síntesis. Madrid. 2005: 41-48.

<sup>593</sup> Roudinesco, E. *Jacques Lacan: Esbozo de una vida*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1995: 628.

<sup>594</sup> Vidarte, P. y Rampérez, J. F. *Filosofías del siglo XX*. Ed. Síntesis. Madrid. 2005: 229-237.

<sup>595</sup> Op.cit.: 234.

<sup>596</sup> Op.cit.: 234.

su espuria apropiación y neutralización de lo más desestabilizador del psicoanálisis: lo que siempre viene del lado de la pulsión de muerte, del goce, de lo real"<sup>597</sup>.

Desde otra perspectiva, resulta bien patente *la influencia del psicoanálisis en los diversos campos del saber*. Para bien y para mal. Es por lo que, cada vez con mayor frecuencia, el psicoanálisis ha ido deviniendo en imprescindible interlocutor de los saberes que tratan los malestares actuales y los impasses de la civilización.

Tal es en concreto la tesis que sostiene: Rosalind Minsky (2000) en su publicación sobre el psicoanálisis y cultura. Desde el comienzo<sup>598</sup> nos dice que ha habido dos ámbitos de creciente interés por las ideas psicoanalíticas: el número cada vez más elevado de mujeres que ingresan en las instituciones psicoanalíticas; y otro, el continuado interés por las ideas psicoanalíticas en las universidades<sup>599</sup>.

Similar propósito sostiene Jacques Derrida, en *Estados de ánimo del psicoanálisis* (2001) cuando bajo el epígrafe "*Estados Generales del Psicoanálisis*", en referencia a los levantamientos franceses del 1789, se pregunta qué es lo que dice el psicoanálisis acerca de determinadas cuestiones éticas, jurídicas y políticas. A partir del concepto de pulsión de muerte, saca a colación los sustantivos crueldad y soberanía aderezados por la correspondencia que sostuvieron Einstein y Freud. Lo cual trae implícita la noción de "resistencia". Tema que, a su vez, ya fue tratado en otro de sus textos *Resistencias del psicoanálisis* (1997): resistencias del psicoanálisis, a sí mismo y resistencias al psicoanálisis convertido en una suerte de medicamento.

Por su parte, Leo Bersani en su trabajo<sup>600</sup>, pretende analizar el estatuto epistemológico del psicoanálisis como si fuera una obra de arte. Evocando una reflexividad en que las nociones de área y frontera son profundamente extranjeras el texto freudiano es estetizado, problematizando sus aspiraciones de formalización y estructuración. Habría en el arte una suerte de acabamiento que sería la contrapartida estética de las ambiciones antropológicas del *Malestar*, del *Más allá* o de los *Tres ensayos*. El trabajo de Freud, sostiene el autor, es un tipo especial de texto estético que busca estabilizar las perturbaciones de la sexualidad, en una teoría acerca de los efectos subversivos de la sexualidad humana sobre el impulso de producir formas.

Vemos hasta acá, como el Psicoanálisis en su vocación de estar a la altura que la cosa contemporánea reclama, es horadado por los emergentes simbólicos que marcan una época, en una continua dialéctica mutua<sup>601</sup>. Bajo el propósito inherente del paradigma psicoanalítico de dotarse de una teoría digna para la subjetividad del momento, hubo notables intentos de interpretación de lo cultural, lo político y lo comunitario.

Respecto a esto último, resultan muy pertinentes algunos enunciados de Jorge Alemán. En un texto de 2003, para dar cuenta de una política freudo-lacaniana, dice<sup>602</sup> que: "se llama malestar de la civilización a los dispositivos históricos que intentan, a través del Discurso del Amo, establecer las representaciones sobre el sexo, la muerte, la lengua, codificando sus trayectos en las distintas épocas y establecer sus sentidos". La cuestión planteada es que este, llamado por Lacan *Discurso del Capital* en su *Seminario XVII* - como se verá más adelante-, ha subvertido todos los demás Discursos de manera que lo

---

<sup>597</sup> Op.cit.: 236-237.

<sup>598</sup> Minsky, R. *Psicoanálisis y Cultura. Estados de ánimo contemporáneos*. Ed. Cátedra. Madrid. 2000: 11,12.

<sup>599</sup> "Gran parte de la asimilación de la teoría psicoanalítica en los departamentos de arte y de humanidades de las universidades se ha centrado en la obra postmodernista de Lacan, obra que no es más que una pequeña parte de la riqueza y de los planteamientos psicoanalíticos" (Minsky, R. 2000: 24-28).

<sup>600</sup> Bersani, L. *El Cuerpo Freudiano: psicoanálisis y arte*. Ed. Literales. Córdoba. Argentina. 2011.

<sup>601</sup> En contrapartida, el psicoanálisis, afectado por el universo del lenguaje simbólico de su momento, no deja de seguir influyendo en las lecturas que dicha condición provoca.

<sup>602</sup> Alemán, J. *Derivas del Discurso capitalista: Notas sobre psicoanálisis y política*. Ed. MGE. Málaga. 2003: 25 y 29.



*Uno se ve elevado a la categoría de un Todo*: Todo puede ser medido, intercambiado, calculado, hacerlo circular y Equivalente en función de ciertos parámetros.

Esta cuestión queda tratada en el texto del psicoanalista francés J-A. Miller y J-C. Milner<sup>603</sup> partir de lo que denominan: “la lógica del casillero”, es decir: allá donde solo cabe hacer una cruz, no hay lugar para el matiz o la excepción, transformando la causalidad misma en una pura operación de frecuencia estadística.

J. Alemán, aborda este malestar de la civilización, desde otra versión en su texto: *El porvenir del inconsciente*, recordando que el mundo, tal y como planteó Heidegger, todo él, se volvió imagen. El sujeto, a partir de la llamada postmodernidad estaría constituido de tal manera que logra que todo lo que es del orden del ente comparezca a presencia.

Es lo que años más tarde un filósofo como Derrida, llamará la *metafísica de la Presencia*, es decir, volver todo presente: desde lo más pequeño hasta lo más grande, todo empieza a estar a disposición, todo cae bajo el dominio de la representación, todo puede ser representado<sup>604</sup>.

Habría un correlato entre el mundo que se volvió imagen, el hecho de que todo esté inscripto en el campo de la información y que todos los saberes pasen por dicha estructura de la información. El saber que no puede ser informado no cuenta como saber. Según esto, no tendríamos una imagen del mundo porque el mundo mismo se habría vuelto imagen. ¿Cuáles serían aquellos movimientos que pueden nombrarse como abanderados de dicha fundamentación?, y Alemán<sup>605</sup> nombra: a *la línea lacaniana, la deconstrucción y la línea foucaultiana-deleuziana*. Estas tres grandes operaciones tienen en común que defienden una posición tal que: frente al carácter estable y trascendental de las existencias, el carácter contingente; frente al mundo del sentido, defender la presencia del sinsentido; frente al mundo del progreso y del sentido trascendental de la historia, defender la finitud de cada uno; frente a la universalidad del para todos, defender el carácter radical de cada singularidad<sup>606</sup>.

El psicoanálisis defiende, entonces, una manera de entender el mundo desde un saber heterocentrado, fragmentado y nunca acabado, que es el que corresponde al del sujeto. Un sujeto "sospechoso" de la Modernidad, pero que, simultáneamente, no deja de denunciar sus propias condiciones de imposibilidad, en la medida que el yo, al decir freudiano, ya no es dueño y señor en su propia casa.

Este doble movimiento, descrito muy sucintamente, de permanente diálogo, influencias mutuas, movimientos de ida y reversiones etc. no ha sido, como no podía ser otra manera, sin tropiezos, dificultades, impasses y recomienzos. *La fantasía de aniquilar lo subversivo del psicoanálisis*, el filo cortante de su verdad freudiana, recluyendo el psicoanálisis en los anaqueles de la historia del pensamiento, de la psicología o, como mucho, tolerando su existencia en el ámbito de las psicoterapias, finalmente, no es más que el intento de anular lo radical y genuino que define el ser de cada uno: aquello que no siempre es contable, evaluable ni incluíble en la cadena equivalencial.

---

<sup>603</sup> Miller J.A. y Milner, J.C. *¿Desea usted ser evaluado?*. Ed. MGE. Malaga. 2004.

<sup>604</sup> Alemán, J. *El porvenir del inconsciente*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2006: 24.

<sup>605</sup> Op.cit.: 32.

<sup>606</sup> Atendamos este párrafo: “Alguien podría decir que la Postmodernidad, sin embargo, introdujo el fragmento, el objeto fractal, el sujeto diseminado etc, pero no son más que variaciones teóricas de los problemas que han inaugurado Freud y Heidegger, porque al mundo lo sigue dominando la idea, no solo de que el sujeto captura a través del conocimiento el objeto, sino, como el propio Freud y Heidegger habían vaticinado, de que el propio sujeto se le puede volver un objeto, y de ahí, estudiarlo, categorizarlo y tratarlo como un objeto” (Op.cit.: 64).

Contra este intento, numerosos psicoanalistas se levantan tomando *la iniciativa para hacer una lectura distinta de la difundida* por ciertos medios de comunicación, y profesionales sin formación alguna, a este respecto<sup>607</sup>.

Y tampoco se puede ignorar la posición opuesta, sostenida por numerosos practicantes: el psicoanálisis sería la única teoría contemporánea capaz de explicar las condiciones de advenimiento del sujeto contemporáneo. *El intento de equiparación del psicoanálisis a una teoría tautológica*, advertida por Freud en su tiempo, es otro de los grandes peligros que acechan a este paradigma. Tratar de cientifizar, de neurobiologizar la conducta, inclusive sus fenómenos inexplicables, oscuros o por fuera de la conciencia, hace que hayan surgido numerosos investigadores y analistas que propugnan un supuesto *Neuropsicoanálisis*<sup>608</sup> -toda una corriente efectiva en el seno de la IPA que toman a autores como A. Damasio, R. Dawkins o D. Dennett entre sus mentores- y que preconiza indagar sobre los fundamentos psicofisiológicos y neuropsicológicos de la conducta y conciencia humana, esto es, traducir el descubrimiento freudiano en términos neurobiológicos y evolutivos.

Lo que nos lleva, de pasada, a aludir a las a menudo difíciles *relaciones del psicoanálisis con la ciencia*. En sus *Lecciones Introductorias al Psicoanálisis* nos dice a este propósito<sup>609</sup>:

Tenemos, en primer lugar, la disposición hereditaria; no solemos hablar mucho sobre ella, pues es enérgicamente destacada por otros, y nosotros no tenemos nada nuevo que decir al respecto. Pero no crean que la menospreciemos; justamente en calidad de terapeutas sentimos su poder con suficiente claridad. En todo caso, nada podemos cambiar en ella; sigue siendo también para nosotros algo dado, algo que pone límites a nuestro empeño.

Tendencia que, con la irrupción contemporánea de las ciencias cognitivas y las neurociencias, conlleva el que se siga tratando de buscar una alteración cerebral a las diversas manifestaciones del comportamiento y conducta humana: heredera del localizacionismo clásico, este planteamiento que confunde conducta y comportamiento con subjetividad resulta de una asombrosa actualidad. Esta cuestión, que traemos a colación y no es menor en absoluto, es la que nos lleva a preguntarnos por el estatuto epistémico del Psicoanálisis mismo, en el marco de las ciencias.

*La cientificidad propia del psicoanálisis* no ha dejado de ser un debate que ha recorrido la propia historia del movimiento analítico: siendo como fue el advenimiento del psicoanálisis, tal como iremos cotejando, consecuencia directa de la entrada de la ciencia y la técnica en la Modernidad.

Sin entrar prolijamente en este tema -considerado ampliamente superado por algunos sectores- mal que les pese a ciertos detractores acérrimos, no por ello deberemos dejar de detenernos en algunas referencias aclaratorias.

Si tomamos los criterios de Beyerstein propuestos para defender los criterios de *cientificidad* frente a posturas *cientificistas o pseudociencias*<sup>610</sup> tendremos que: “las afirmaciones extraordinarias reclaman una evidencia extraordinaria, la carga de prueba

---

<sup>607</sup> Dos textos absolutamente antagónicos desarrollan, pormenorizadamente, esta vigente cuestión: Meyer, Catherine. 2007. *El libro negro del psicoanálisis*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. Y: AA.VV. *El libro blanco del psicoanálisis*. Clínica y Política. Ed. Gredos. Madrid. 2006.

<sup>608</sup> Vales, L. “*Neuropsicoanálisis: el “nuevo paso”, diálogo fructífero entre el psicoanálisis y las neurociencias*”. Rev. Cuadernos de Neuropsicología. 2020. En: <http://www.cnps.cl/index.php/cnps/article/view/405A>. Recup.: Dic. 2020.

<sup>609</sup> Freud, S. XXVII “*Conferencia de Introducción al psicoanálisis*” (1917). 1979.

<sup>610</sup> Peteiro, J. *El autoritarismo científico*. Ed. MGE. Málaga. 2010: 48.

pertenece a quien afirma algo, las afirmaciones deben ser verificables y la evidencia debe ser pública y accesible a todos los críticos competentes”.

Como dice R. Chemama en referencia a la vida y obra de Lacan y su relación con el estatuto científico del psicoanálisis<sup>611</sup>:

Pero, ¿es el campo psicoanalítico apropiado para un tratamiento científico, es decir, para asegurar una respuesta siempre idéntica de lo real a la formalización que lo solicita? Más aun, ¿es apto para calcular las respuestas susceptibles de ser dadas por un sujeto, que la teoría de los juegos construye en el marco de las ciencias conjeturales? Sí, si se admite una reseña de los modos de contestación del sujeto al orden formal que lo condena a la insatisfacción...Seguramente que no, si la finalidad de la cura es devolverle al sujeto el acceso a la fluidez propia del lenguaje sin que reconozca en él otro punto fijo que no sea un anclaje a través de un deseo acéfalo, el propio.

Y así, en el texto *Psicoanálisis, clínica y ciencia*, de Blanca Moreno, Jorge Alemán nos habla de los rasgos que caracterizan a la Ciencia<sup>612</sup>. El primero es el de que no se le puede cerrar la puerta, nadie puede oponerse a ella. Segundo rasgo del discurso de la ciencia: todo el mundo quiere estar incluido en ella, es decir, tiene un gran poder de legitimación, habiendo toda una aspiración de pertenecer a dicho discurso. La consecuencia de dicha vocación de pertenencia sería que aquello que forma parte del discurso de la ciencia es lo denominado como lo verdadero. Tercer rasgo más enigmático y particular, curiosamente, el discurso de la ciencia ayuda al ensueño. Eso quiere decir que los objetos que han sido fabricados a partir del su discurso, permiten sugerir al hombre e hipnotizarlo. Un cuarto rasgo: el discurso de la ciencia en las sociedades donde interviene, ha logrado elevar el objeto técnico al nivel del ideal. Es decir, que todos los ideales de las sociedades postmodernas están directamente vinculados con aquellos objetos que el discurso científico ha logrado producir. Y una última característica del discurso de la ciencia, sería aquella que se refiere a que la ciencia lo ha conectado todo. Mientras que la ciencia conecta todos los lugares, sin embargo, no tenemos la certeza de que con nuestras palabras le lleguemos a los otros.

O, dicho de manera, lo que demuestra el psicoanálisis es que lo que gobierna la vida de los seres humanos es el malentendido. Por eso, si nos quedáramos con la lengua de la ciencia, aquella donde no hay equívoco posible, esa lengua, no podría ser hablada por nadie. A la pregunta que el citado autor hace de que elementos constituyen una ciencia se responde, más bien, con qué elementos han debido de excluirse para constituir una ciencia. La respuesta, tanto la de Freud, como la de Lacan, es que, *lo que ha tenido que excluir la ciencia es al propio sujeto*.

Es por eso que hasta científicos como R. Thom o el mismo Prigogine, en su reconocimiento de que el ser humano no está en estado de homeostasis, de equilibrio, apelan al descubrimiento freudiano. En este sentido, el inconsciente es un “*límite interno*” de la ciencia: por tanto, *la ciencia requiere del inconsciente*<sup>613</sup>.

En el mismo texto, Joël Dor<sup>614</sup> aborda directamente la cuestión con la pregunta de si es científico o no, el propio psicoanálisis. Después de analizar pormenorizadamente los principios que fundan la cientificidad actual y la dificultad de hacer una ciencia de lo individual, apostilla claramente que, en primer lugar, el psicoanálisis no es científico al menos en el estado actual de su elaboración; en segundo lugar, constitutivamente, se encuentra en la imposibilidad de llegar a ello. Sin embargo y esa es la paradoja

---

<sup>611</sup> Chemama, R. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2002: 248.

<sup>612</sup> Moreno M., Blanca et al. *Psicoanálisis, clínica y ciencia*. Ed. Aljibe. Málaga. 1999: 101-118

<sup>613</sup> Alemán, J. *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 50.

<sup>614</sup> Moreno M., Blanca et al. *Psicoanálisis, clínica y ciencia*. Ed. Aljibe. Málaga. 1999: 95-100.

epistemológica, no puede no tender hacia la cientificidad. Veamos. La división del sujeto, conllevaría una dificultad epistemológica particular del psicoanálisis: del hecho de que el sujeto esté dividido radica su refractariedad inmanente a la ciencia. Con lo que solo caben dos posibilidades: o se acepta de entrada que el psicoanálisis no es una ciencia, prestándose a muchas tentativas de alienación especulativas e ideológicas. O, el psicoanálisis puede llegar a ser una ciencia, a condición, de enunciar ya lo que supone que formula, es decir, el inconsciente y la división del sujeto. Se trataría *de integrar la paradoja como un elemento susceptible de suscitar una definición nueva de cientificidad*. El mismo Lacan, nunca dejó de preguntarse acerca de las condiciones de posibilidad de una práctica que tuviera un carácter científico. En una ponencia dedicada al “*Psicoanálisis y la Medicina*” de 1966, Lacan declara<sup>615</sup>:

¿En nombre de qué los médicos podrán estatuir acerca o no del derecho al nacimiento? ¿Como responderán a las exigencias que muy rápidamente confluirán con las exigencias de la productividad? Pues si la salud se vuelve objeto de una organización mundial, se tratará de saber en qué medida es productiva. ¿Que podrá oponer el médico a los imperativos que lo convertirán en el empleado de esa empresa universal de la productividad? El único terreno es esa relación por la cual es médico: a saber, la demanda del enfermo. En el interior esta relación firme donde se producen tantas cosas está la revelación de esa dimensión en su valor original, que no tiene nada de idealista pero que es exactamente lo que dije: la relación con el goce del cuerpo.

Un texto aparecido hace ya un tiempo *Lost in cognition*<sup>616</sup> de Eric Laurent, aborda esta cuestión de manera no tanto epistémica como desde la propia tecnología creada bajo presupuestos que excluyan de su seno la subjetividad particular. Dicho texto pretende ser una refutación del informe INSERM (2004), del Ministerio de Salud del país galo sobre la evaluación diferencial de las diferentes psicoterapias<sup>617</sup>. El intento psicoanalítico de asemejar el inconsciente a un proceso cognitivo no consciente se hace a costa de potenciar la indistinción miedo-angustia, como clave de la nueva psicología cognitiva de las emociones. Y de ahí, surge todo un movimiento en torno al llamado *Neuropsicoanálisis*, bendecido por la actual cúpula de la institución psicoanalítica (IPA). Argumentación, que fundamentando este abordaje conduce a varios callejones sin salida.

Es decir, *la no cientificidad positiva del psicoanálisis es inherente a su propia metodología y objeto de estudio*. Pues solo se puede tratar con el sujeto a costa de conseguir homologar su teoría. Como se ha ido apuntando con anterioridad: que la ciencia excluya la paradoja, la contingencia o la imposibilidad en su seno; que una

---

<sup>615</sup> Lacan, J. *I y T*: 99.

<sup>616</sup> Laurent, E. *Lost in cognition*. Ed. Diva. Buenos Aires. 2005: 89.

<sup>617</sup> “Para poner en evidencia los despropósitos cometidos en dicho estudio presenta varios razonamientos del tipo: de que se pueda afirmar que es posible medir la eficacia acerca de un síntoma por medio de la evaluación de las funciones. O que se legitime el contexto de la efectividad del tratamiento: con lo que unos piensan que es el manual el que se debe adaptar al caso, y otros, que debe ser seguido al pie de la letra. Tercera razón: la medición del proceso a través del síntoma; no importaría en este caso la teoría, porque todas serían buenas de entrada pues ninguna es exacta. Una cuarta razón aducida: reducir las psicoterapias a un medicamento, cuando ya sabemos muy bien que incluso la propia biología no puede dar una explicación causal de las enfermedades mentales. De hecho, constata, que las clasificaciones DSM o CIE, en absoluto aportan un nuevo saber sobre la etiología mental, hasta el punto de haberse podido constatar que, frente al 38% de resultados de un tratamiento placebo, el porcentaje de éxitos de la prescripción de las TCC es del 45%. No es para tirar cohetes”. El autor afirma entonces que “la maquinaria de los estudios clínicos aplicados al campo de las psicoterapias es mucho peor: es una maquinaria enloquecida” (Op.cit.: 44).

consecuencia pueda ser causa de una causa, que no haya, ni pueda haber, una relación directa causa-efecto, que una causa pueda producir consecuencias distintas y, viceversa, que varias causas puedan provocar una misma consecuencia, que no existe un paradigma que explique toda producción subjetiva y que, a su vez, una esfera humana pueda ser explicada por varios paradigmas, que existan estados mentales producidos por sustancias neuroinmunoendocrinas pero que a su vez, ciertas palabras puedan producir cambios en los estados de conciencia y del ánimo etc. Y, finalmente, que no pueda haber posibilidad de ciencia sin la existencia de la “no-ciencia”<sup>618</sup>, pues para que la haya ha debido reducirse, o excluirse, el sujeto a mera objetividad instintual o neuroetológica, muestra hasta qué punto el propio psicoanálisis debe resistir los embates tecnocientíficos de la época, tanto como el psicoanálisis mismo no deja de ser el efecto de un orden discursivo que, en absoluto, queda garantizado. Es más: su propia pervivencia dependerá de que los analistas esten a la altura de la dignidad de su época: tal y como Lacan mismo enunció.

Por otra parte, no es este el mayor de los problemas que se le presentó al psicoanálisis, ni mucho menos. “La propia tradición inaugurada por Freud ha sufrido constantes variaciones y ramificaciones. Ya en vida, el mismo pudo constatar cómo sus propias teorías iban modificándose hasta comenzar a adquirir presupuestos que alteraban sus conceptos fundamentales. Hasta el límite de encontrarnos con francas dificultades en reconocer, en ocasiones, los principios originales sobre los que se construyó ese campo del saber”<sup>619</sup>.

Dice Derrida en *Mal de archivo (una impresión freudiana)*, que el problema se plantea a partir del porvenir del psicoanálisis en relación con la ciencia. Uno.- Unos atañen a la exposición teórica el psicoanálisis. Preguntamos si el “block mágico”, resiste a la evaluación de las tecnociencias del archivo. Dos.- Archiva la acción del psicoanálisis mismo de sus “actas”-“actos”, lo que hay que archivar archivado en el archivo mismo. No se vive la misma manera lo que nos archiva de la misma manera, afirma taxativo Derrida. El “block”, modelo del aparato psíquico, integra todos los conceptos, acoge las ideas de un archivo psíquico, de una “prótesis del adentro”. Este modelo incorpora “la Pulsión de archivo”, el “mal de archivo” pues no lo habría sin la pulsión de muerte<sup>620</sup>.

Como se ve, de manera ruidosamente latente, subyace una *crítica a tomar el Psicoanálisis como una teoría “transversal”*. En un mundo donde *Todo se volvió Trans-*, bajo el imperio de lo Uno, la fantasía que el psicoanálisis está en permanente diálogo con otras teorías, lo cual puede ser cierto, dejándose permear por ellas en un diálogo continuo, haría suponer una suerte de transversalidad epistémica que sería consuetudinaria al propio psicoanálisis<sup>621</sup>. O, dicho de otra manera, que el psicoanálisis casaría moderadamente bien con todo tipo de vestimenta.

Lo que sostenemos, y bien puede ser esta una de las conclusiones de este trabajo, es justamente lo contrario: el psicoanálisis no es una teoría transversal. Es más, *su transversalidad bien puede ser su condición de muerte*. El psicoanálisis, puede dialogar, articularse, conectar, incluso hacer suyos algunos postulados ajenos a su conceptualización originaria, a condición de mantener un núcleo irreductible, un suplemento, su real, a salvo. Esto es, sabiendo que siempre habrá algo que no podrá ser traducido o filtrado. Porque sabe que esa excepcionalidad, *su Cosa freudiana, cosa y*

---

<sup>618</sup> Es más. Lo que la experiencia empírica cotidiana nos muestra es que: a mayor “ciencia” mayor “no-ciencia”, a mayor seguridad...más inseguridad, a mayor salud...más enfermedades, a mayor control...más azar, a mayor uniformidad...más malentendidos etc etc. Freud mismo, nos advirtió que cada nueva conquista humana trae aparejados nuevos inconvenientes.

<sup>619</sup> Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona. 1998: 843-846.

<sup>620</sup> Derrida, J. *Mal de archivo (una impresión freudiana)*. Ed. Trotta. Madrid. 1997: 22 y ss.

<sup>621</sup> En concreto, al punto desarrollado a este respecto en su Tesis por Gonzalez, A. C. *Usos y estatutos del Cuerpo: Lacan y el pensamiento contemporáneo*. Tesis Doctoral UAB. Inédita. Barcelona. 2013: 31.

*causa, no simbolizable ni especularizable, es precisamente lo que permite que pueda darse este fecundo diálogo.*

Corriendo el riesgo de adelantarnos, habremos de decir que la teoría psicoanalítica se construyó bajo una lógica de lo “*héteros*”, de la Alteridad, la Otredad, de lo éxtimo sintomático que es la subjetividad misma, para la cultura y la Historia. En este sentido, la teoría y la clínica psicoanalíticas se presentan más bien como una “*alterteorización*”, que no (solo) es interdisciplinar, pluridisciplinar o transdisciplinar, sino sobre todo “*hétero-disciplinar*”, es decir, síntoma mismo de la teoría y la praxis de la Cultura a partir de la Modernidad.

Todo lo cual retorna a convocar la pregunta por la *actual vigencia y pervivencia del Psicoanálisis* cuanto no su posible muerte por éxito (la peor de las muertes posibles), del psicoanálisis.

Graziella Magherini en su texto<sup>622</sup>, con un estilo ameno, pero no por ello menos riguroso, enuncia:

Los estudiosos que, a lo largo de los años, han llevado al psicoanálisis al punto en que se encuentra hoy se preguntan cuál será su futuro. Siguiendo este camino, y con este fin, no tiene nada que temer de los progresos de las neurociencias, de la neuropsicología. El aumento de los conocimientos en estos sectores de la ciencia no provoca de ninguna manera la muerte de las disciplinas que tienden a conocer cada vez mejor lo que sucede en el interior, en el origen de la vida mental, en el reino del inconsciente.

Hasta el mismo Lacan, interesado como estaba en el modo de operar del análisis, no dejó de apuntar algo al respecto:

El porvenir de del psicoanálisis es algo que depende de lo que advendrá de ese real, a saber, depende, por ejemplo, de que los gadgets verdaderamente se nos impongan, de que verdaderamente lleguemos nosotros mismos a estar animados por los *gadgets*<sup>623</sup>

O como dice Roudinesco<sup>624</sup>:” La historia del psicoanálisis demuestra que las resistencias que se le opusieron, así como sus conflictos internos, fueron siempre el síntoma de su progreso activo, de su propensión a fabricar dogmas y de su capacidad para refutarlos”. A esta pregunta, por la suerte y el lugar del psicoanálisis -y de los psicoanalistas- en el mundo contemporáneo, Jorge Alemán, responde<sup>625</sup>:

En las ofertas masivas de tratamiento, al modo de la autoayuda, o de las políticas de los laboratorios, o de las psicoterapias-mercancía, no creo que haya mucho que hacer. Pero sí en el psicoanálisis aplicado, donde cualesquiera que sean las condiciones institucionales, hospitales, centros de salud, trabajadores sociales, etc la inspiración psicoanalítica puede siempre colaborar con hacer surgir la dignidad de la existencia. Cualquier ámbito de operación en este ámbito es posible, siempre y cuando que, a su vez y a la par, se mantenga el propósito radical de la Escuela de Psicoanálisis; discutir una y otra vez que es un psicoanalista, volver a problematizar el fin de su experiencia, discutir permanentemente su definición como analista.

---

<sup>622</sup> Magherini, G. *¿Sobrevivirá el psicoanálisis?*, Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1998: 188.

<sup>623</sup> Lacan, J. *I y T*. 2: 107.

<sup>624</sup> Roudinesco, E. y Plon, M. 1998. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.1998: 843-846.

<sup>625</sup> Alemán, J. *Derivas del Discurso Capitalista: Notas sobre psicoanálisis y política*. Ed. MGE. Málaga. 2003: 55.

Resultan muy interesantes estas respuestas que no solo advierten, y muy seriamente, que la existencia del psicoanálisis en absoluto está a resguardo sino que *depende, cuanto menos, de lo real puesto en juego, es decir, de la propia subjetividad humana...* mientras ella misma siga siendo Causa: cosa que no está garantizada en absoluto. Y de los analistas, de las preguntas permanentes que sostengan acerca de su formación interminable y como pueda transmitirse. Es lo que J.-A. Miller en su momento denominó: el *analista ciudadano*, la ciudad analítica, y el papel que puede jugar una Escuela de Psicoanálisis en el mundo contemporáneo<sup>626</sup>.

Temas estos, que competen al giro teórico-político del cuerpo que tendrán su cumplido curso más adelante.

### 8.2.2. Los paradigmas del Cuerpo en Psicoanálisis.

El *parlêtre*, si es un sujeto que habla y que es hablado, es en relación con un cuerpo (S barrado losange Cuerpo subrayado: S/<>Cuerpo), al cual Lacan se abstuvo, por otra parte, de dar una letra. No hizo de este, matema<sup>627</sup>.

En este trabajo preparatorio, y de acuerdo al programa descrito, donde se plantearon aspectos iniciales sobre la corporeidad y luego se ha ido abordando algunos puntos de anclaje sobre el psicoanálisis, será necesario reseñar como ha ido evolucionando la conceptualización del cuerpo, por lo que refiere a sus diferentes etapas, en los próceres del psicoanálisis.

Para ello retomaremos, debidamente reformuladas, las conclusiones de nuestra anterior Tesis Doctoral, posteriormente publicada<sup>628</sup>, en cuanto fruto de una indagación acerca del cuerpo sobre los propios textos originarios de S. Freud y J. Lacan. Por su parte, hemos omitido -por exceder con mucho el propósito del presente trabajo- la literatura de otros autores postfreudianos como postlacanianos, excepto la referida a la *Orientación Lacaniana* de J.-A. Miller, lacaniano el mismo.

En esta labor de esclarecimiento, veremos cómo hablar del cuerpo no va de suyo sin otros aspectos y conceptos fundamentales que le son subsidiarios como: la evolución del aparato psíquico en Freud, el Otro en Lacan, el deseo, la pulsión, la represión, el goce, el síntoma o la inscripción de las huellas mnémicas, por citar algunos.

### 8.3. Los paradigmas del Cuerpo en S. Freud.

Para centrarnos en la obra freudiana, acudimos a la reconocida autoridad canónica de Paul Bercherie (1988)<sup>629</sup>. En esta obra, el autor ordena cronológicamente las diferentes etapas que distinguen el recorrido freudiano. Etapas que, aunque se presentan divididas temporalmente, lo son en función de cierta coherencia interna y evolución conceptual. Es por lo que no se puede hablar de cambios radicales o de verdaderas rupturas o cortes epistemológicos. Tanto es así que las etapas y los modelos en Freud -también en Lacan- se van solapando a veces de manera insensible, hasta cristalizar en auténticas “tópicas” paradigmáticas bien definidas, sin que necesariamente las posteriores invaliden a las

---

<sup>626</sup> Magníficamente expuesta en lo que se llamó la “*Teoría de Torino, para la Escuela*”. Miller, J.A. 2013. En: [https://elp.org.es/wp-content/uploads/2013/03/1\\_teoria\\_torino\\_Miller.pdf](https://elp.org.es/wp-content/uploads/2013/03/1_teoria_torino_Miller.pdf). Recup.: Oct. 2018.

<sup>627</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 192 (Curso del 2008-2009, llamado inicialmente: *Cosas de finura en Psicoanálisis*)

<sup>628</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Los paradigmas del cuerpo en psicoanálisis*. Tesis Doctoral en Medicina (Psiquiatría y Salud Mental). US. Sevilla. 2011. Editada posteriormente como: *Cuerpos del Inconsciente. Sus paradigmas y escrituras*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015: 126-341.

<sup>629</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988.

anteriores, antes bien, las complementan y aportan novedosas herramientas teórico-clínicas. Sin duda serán los conceptos de *represión* y *de la libido*, como se reconocerá, con sus sucesivas divisiones *tópicas*, *dinámicas* y *económicas* los que permanezcan como pilares, sentando las bases del *inconsciente*, *represión*, *transferencia* o *pulsión* como conceptos fundamentales sobre los que gravitarán las sucesivas variaciones. Es a partir de dichas etapas, también llamadas sus grandes *tópicas*, de donde se han podido establecer los diferentes paradigmas freudianos referidos al cuerpo.

### 8.3.A. Primer Paradigma: *Cuerpo Funcional* (1886-1893).

S. Freud, partiendo de sus primigenios trabajos neurofisiológicos de investigación logra su deseo de realizar una estancia de estudios con Charcot, en la Salpêtrière, entre los años 1885 y 1886. Del rigor en la observación semiológica de los fenómenos histéricos, y por ende del cuerpo de sus pacientes, perduraría su fina objetividad en la descripción diagnóstica y nosográfica de las patologías atendidas.

Lo que se le fue revelando progresivamente, y de manera sorprendente, fue la no coincidencia entre el saber neurológico y la observación real de una afección mental, que se presentaba como si no existiese la anatomía. La repetición de esta discordancia, y quizás su mayor acierto, fue el hecho de plantearse la existencia de una lesión en las ideas o representaciones de las funciones orgánicas<sup>630</sup>. Padecimientos como dolores, temblores, hemiplejias, alteraciones funcionales, hipoestésias o parálisis, *no concordaban con lo que sería esperable anatomofisiológicamente* respecto a la inervación afectada.

En su texto "*La histeria*", de 1888<sup>631</sup>, habla pormenorizadamente de la localización preferente de las llamadas "zonas histerógenas". El fino clínico que pretendía ser Freud, muy al uso de la época, trató de establecer diagnósticos diferenciales teniendo en cuenta aspectos como intensidad, simetría, frecuencia, localización o funciones afectadas.

Las parálisis histéricas son más raras que las anestésias, y casi siempre están acompañadas de anestesia de la parte del cuerpo paralizada; en afecciones orgánicas, en cambio, predominan las perturbaciones de la motilidad, que aparecen independientemente de una anestesia. Las parálisis histéricas no toman para nada en consideración el edificio anatómico del sistema nervioso, que, como es sabido, se traduce de la manera más nítida en la distribución de las parálisis orgánicas<sup>632</sup>.

Si los trastornos neuróticos, lo que hacen es deformar y exagerar las reacciones fisiológicas del cuerpo orgánico, como se preguntaría cualquier médico que se precie: ¿dónde radicaría su etiopatogenia? Y ahí comienza a hablar tanto de alteraciones de sus representaciones, en la medida que puedan ser antitéticas<sup>633</sup>, como de un aspecto cuantitativo<sup>634</sup> que toma en cuanta, eso sí, los montantes de excitación nerviosa<sup>635</sup>. La alteración del cuerpo vendría dada cuando se sobrepasa en intensidad o frecuencia el umbral de homeostasis: es lo que llamó: *principio de constancia*. Ello se infiere a partir de colegir que la funcionalidad histérica tiene un marcado carácter excesivo, aislado y móvil. En "*Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*" (1893), escribe:

---

<sup>630</sup> Op.cit.: 278.

<sup>631</sup> Freud, S. *O.C.1*: 47.

<sup>632</sup> Op.cit.: 50.

<sup>633</sup> Freud, S. "*Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motoras e histéricas*". 1893.

<sup>634</sup> Freud, S. "*Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?*". 1892-99.

<sup>635</sup> Freud, S. *O.C.1*: 231.



Para levísimos acrecentamientos de excitación quizá basten unas alteraciones del cuerpo propio: llorar, insultar, rabiarse, etc. Y mientras más intenso el trauma psíquico, tanto más grande la reacción adecuada. Pero la reacción adecuada es siempre la acción<sup>636</sup>.

Para todo ello existe un término clásico en patología médica al que acude: *ideógeno o idiopático*<sup>637</sup>: no tanto en el sentido de desconocido etiológicamente, como que los síntomas que no descansan sobre un proceso psíquico han devenido genuinamente somáticos<sup>638</sup>. De esta manera, Freud trata de encontrar algún tipo de relaciones que enlacen los trastornos psíquicos con los físicos<sup>639</sup>. Hasta ese momento, lo único que puede inferir es la existencia de toda una serie de representaciones antitéticas entre sí y ligadas a ciertas cantidades de excitación, lo que las convierte en insoportables o, más bien, ligadas a representaciones que pueden llegar a ser soportables. La lesión, dirá, sería una *alteración de la accesibilidad asociativa* provocada por una alteración de la representación. Representaciones alteradas que Freud atribuye a una concepción trivial y popular del cuerpo: es lo que está en juego en las parálisis histéricas<sup>640</sup>.

Si el anudamiento entre la tensión corporal y las representaciones es insuficiente, la tensión se muda en angustia<sup>641</sup>. Dicha *neurosis de angustia*, puede tomar la forma de histeria en las mujeres, la neurastenia permanente en los hombres con hipocondrías; o también, bajo las formas de duda o fobias<sup>642</sup>.

Muy interesante al respecto, son sus siguientes años de investigación y tratamiento. Influído por los autores de la *Escuela de Nancy* (Liébaux y Bernheim), entre los procedimientos terapéuticos empleados se prescribía la electroterapia, la sugestión y la hipnosis. Como los síntomas desaparecían al despertar del proceso hipnótico, donde se descubría en detalle dichas representaciones intolerables, Freud colige que los mecanismos productores de la histeria tenían que ser similares a los de la hipnosis, incluyendo todo su cortejo corporal sintomático<sup>643</sup>. La hipnosis, permitiría que salgan a la luz las influencias psíquicas que operaron en el cuerpo del paciente. Ahora bien. Este mismo procedimiento no dejaba de presentar sus efectos colaterales, desde luego, el más importante era la recidiva de su sintomatología. Algo no terminaba de curarse: o también, el desplazamiento de las afecciones de unas localizaciones a otras.

Por lo cual, a finales de los 80,s, Freud retorna a lo hablado con su amigo Breuer<sup>644</sup>, a primeros de esa década, esto es, *al procedimiento catártico* (en referencia a la *talking cure*, feliz expresión debida a una notable paciente: Anna O. <sup>645</sup>), permitiendo al paciente exutar sus contenidos verbales, libremente, sin censura alguna.

¿Cuál es la tesis principal que sostiene Freud, en aquellos momentos? En los sujetos surgen reminiscencias cargadas de gran fuerza emotiva. Dichas representaciones de recuerdos son contrabalanceadas por otras iguales y de sentido contrario sentido. Por lo cual, las representaciones patógenas son la respuesta a una represión intencional por fuera de la conciencia. Según Freud, habría tres orígenes posibles para esta disociación:

---

<sup>636</sup> Freud, S. *O.C.3*: 37.

<sup>637</sup> Freud, S. *O.C.2*: 231.

<sup>638</sup> Freud, S. "*Estudios sobre la Histeria (Breuer y Freud)*". 1893.

<sup>639</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires.1988:280.

<sup>640</sup> Freud, S. "*Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motoras e histéricas*", 1893. *O.C.1*: 207.

<sup>641</sup> Freud, S. "*Manuscrito E. ¿Cómo se genera la angustia?*", 1950/1892-99. *O.C.1*: 231.

<sup>642</sup> Freud, S. "*Manuscrito B. La Etiología de la Neurosis*", 8.2.1893. *O.C.1*: 221.

<sup>643</sup> Freud, S. "*Tratamiento psíquico. Tratamiento del alma*", 1890. *O.C.1*: 118 y "*Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos Históricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud)*", 1893. *O.C.2*: 231. En: P. Bercherie, 1988: 286.

<sup>644</sup> Freud, S. "*Comunicación preliminar*" (1893) dentro de sus *Estudios sobre la Histeria*.

<sup>645</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires.1988: 290.

una predisposición innata, un trauma grave o una represión difícil<sup>646</sup>. El *trauma*, indica, puede ser una fuente de afecciones histéricas: tanto como trauma corporal acompañado de parálisis de la conciencia o que una *parte del cuerpo* afectada puede convertirse en sede de una histeria local, aclara en “*Histeria*” (1888)<sup>647</sup>.

Para que tuviera categoría de trauma debe al menos, ser grave, tener una relación particular con un segmento del cuerpo<sup>648</sup> y: “existe, además, otra modalidad de causación, y es la directa. Ilustrémosla mediante la imagen del *cuerpo extraño*”<sup>649</sup>. El trauma, entonces, produce efectos en el individuo, sustenta al fenómeno y llega a su término cuando el paciente puede llegar a declarar sus afectos ocultos, hasta que el recuerdo cae en el olvido<sup>650</sup>. En estos casos<sup>651</sup>, afirma, no se trata tanto de una cualidad inferior ni de un grado más bajo de conciencia sino de un divorcio del libre comercio del pensamiento asociativo con los restantes contenidos de representación.

El procedimiento catártico, dada su homología con los fenómenos presentados, permitiría suprimir los efectos de la representación patógena desahogando las representaciones incapaces de pasar a ser conscientes<sup>652</sup>:

Un cuerpo tal opera como causa estimuladora patológica, y lo hace de continuo hasta que es removido. «*Cessante causa cessat effectus*». La observación de Breuer enseña que entre el trauma psíquico y el fenómeno histérico existe un nexo de esta última clase <sup>653</sup>.

A cambio, Freud no deja de observar la imposibilidad de conexión entre un elemento psíquico y su localización cerebral y que, como mucho, lo que se puede localizar son funciones<sup>654</sup>.

Este *Cuerpo Funcional*, habida cuenta de lo expuesto hasta acá, constituye el motivo consignado a la hora de definir el presente primer paradigma. La imagen del “*cuerpo extraño*” a la conciencia, es muy representativa de cómo dicha causalidad llega a operar incluso, de forma directa. Máxime cuando la afectación de determinada zona no es gratuita en absoluto. Queda establecida así, *la relación recíproca entre lo corporal y lo anímico*.

El más cotidiano y corriente ejemplo de influencia anímica sobre el cuerpo, que cualquiera puede observar, es la llamada “expresión de las emociones”. Casi todos los estados anímicos que puede tener un hombre se exteriorizan en la tensión y relajación de sus músculos<sup>655</sup>.

La alusión a los afectos, el miedo, la ira, el arrobamiento, los estados depresivos, el júbilo, la dicha<sup>656</sup>, pero también, a la voluntad, la angustia, la sugestión y otros, muestran como el cuerpo es un lugar privilegiado para los estados de ánimo.

En esta etapa que hemos denominado: *Cuerpo Funcional*, se encontrar acepciones somáticas del tipo: *cuerpo orgánico, anatomo-clínico, cuerpo histérico, cuerpo representación, cuerpo ideico, cuerpo extraño, hipnoide, catártico, traumático, cuerpo*

---

<sup>646</sup> Op.cit.: 288.

<sup>647</sup> Freud, S. *O.C.1*: 56.

<sup>648</sup> Freud, S. *O.C.3*: 30.

<sup>649</sup> Op.cit: 36.

<sup>650</sup> Op.cit.: 36.

<sup>651</sup> Caso de la Srta. Elisabeth von R. (Freud), en “*Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos Históricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud)*” (Freud, S. *O.C.2*. 1893: 154).

<sup>652</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 292.

<sup>653</sup> Freud, S. *O.C.3*: 36.

<sup>654</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 298.

<sup>655</sup> S. Freud, *O.C.1*:118.

<sup>656</sup> Op.cit.:119.

de las reminiscencias, afectos, emociones etc, como algunas de sus aproximaciones semánticas.

Un modo, este, de entender el cuerpo que no es *meramente localizacionista sino más bien hiperconexionista*<sup>657</sup>, en la que Freud se detiene en una definición puramente nosográfica y descriptiva. Pero en la que inaugura una nueva manera de concebir al Cuerpo. Es decir, aquel que no se reduce al mero organismo determinado por una concepción neurofisiológica sino, antes bien, causado por los efectos que las representaciones inconscientes encarnaron en su materialidad significativa y donde se constata la no existencia de una relación causal y proporcional entre el soma y la psique: siendo, todos ellos, tempranos intentos de encontrar razón a dicha extrañeza<sup>658</sup>. Posiblemente, ni el mismo S. Freud se podía dar cuenta, en ese momento, de la operación de apertura epistémica y cognoscitiva que estaba teniendo lugar como el comienzo de una nueva perspectiva en torno a la corporeidad y el psiquismo: aquella orientada por el inconsciente, por su fractura inmanente y expropiación enajenante del sujeto en su constitución, y que llegaría a marcar una serie de nuevos paradigmas en campos diversos. Perspectiva, que aún y todavía, convoca encendidos debates en los más diversos campos. Por eso, si al decir de Judith Miller: “cuando se echa el síntoma por la puerta vuelve por la ventana”<sup>659</sup>, bien podemos parafrasearlo: “cuando al cuerpo se le echa por la puerta...”.

Es justo en este punto donde, como ya se ha afirmado, podremos proclamar, sin titubeos, *a Freud como el verdadero descubridor del cuerpo, al menos en lo que de verdad tiene lo propio del sujeto.*

### 8.3.B. Segundo Paradigma: *Cuerpo Represión (1894-1896).*

En esta periodización freudiana del cuerpo, que es homóloga a la evolución de sus propios conceptos fundamentales, este pequeño periodo camina por derroteros que insuflan un valor cada vez más importante de significación psicológica al modelo físico-fisiológico del psiquismo<sup>660</sup>, que aún ocupará su lugar.

De este periodo datado deberemos tener en cuenta los “*Estudios sobre la Histeria*”, con Breuer, de 1895, el “*Proyecto de una psicología para neurólogos*” de 1895 y la “*Carta 52*” a Fliess (1896). Es en el texto, “*La herencia y la etiología de las Neurosis*”, publicada en Francia en 1896, cuando aparece por primera vez el término *psicoanálisis*. De todos ellos el que efectivamente permitió un verdadero cambio de paradigma fue el descubrimiento de la *defensa*, junto el de las *resistencias* al tratamiento<sup>661</sup>. La represión, piedra nuclear de toda la teorización psicoanalítica -nombrada posteriormente de innumerables maneras: como castración, afánisis, escisión, no-relación- y, sin embargo, cristalización de anteriores intuiciones, expresa que: para una representación inconciliable con el yo, el afecto ligado y la huella mnémica son insolubles de manera directa, pero se tiene una solución equivalente *si se transforma esta representación, en otra más débil*. Pero a esta represión hay que añadirsele el recuerdo de la acción de un traumatismo sexual, que actuará como si fuera un acontecimiento actual. El resultado es que la excitación separada es reconducida a otra utilización: la *conversión*. De esta guisa, la represión se convierte en el modo primordial de defensa, siendo la desaparición

---

<sup>657</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 30.

<sup>658</sup> Cuestión determinante esta -que iremos viendo formalizada- a la búsqueda de los fundamentos de un saber sobre la subjetividad que atravesaría, no solo, la obra freudiana, sino, la misma lacaniana.

<sup>659</sup> Miller, Judith. 2016. “*Cuando se echa el síntoma por la puerta vuelve por la ventana*”. 2016. En: <https://redpsicoanalitica.org/2016/09/02/cuando-se-echa-el-sintoma-por-la-puerta-vuelve-por-la-ventana/>. Recup.: Octubre 2018.

<sup>660</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 309.

<sup>661</sup> Op.cit.: 310.

del síntoma la consecuencia de su levantamiento<sup>662</sup>.

Por lo tanto, los ejes epistémicos de esta época lo componen: tanto, una concepción asociacionista del pensamiento como la hipótesis de un *quantum* que es capaz de aumentar, de disminuir, desplazarse y descargarse. Los temas que de manera preeminente ocuparon su atención en este periodo fueron los de la teoría y clínica de las neurosis de defensa, las neurosis actuales, por un lado, y la sexualidad por otra.

En 1894, confiesa a Fliess, su amigo e interlocutor, que en todas partes está la excitación sexual que parece subtender esas alteraciones. Con ello, tratará de hacer de la sexualidad una suerte de mecanismo psicofisiológico, prestando atención a sus disfunciones. El determinismo de la Histeria vendría de las vivencias posteriores a pesar de las propias infantiles<sup>663</sup>: “serían, en cierta medida, personas que no pueden responder de manera suficiente en lo psíquico a las demandas de la sexualidad”<sup>664</sup>.

La *neurastenia* rebautizada ahora como *neurosis de angustia*, sobreviene cuando entran en juego factores que impedirían la elaboración psíquica de la excitación sexual y que conducen a una descarga sustitutiva experimentada como *angustia*<sup>665</sup>. La abstinencia, la decadencia física o las prácticas defectuosas serían algunos de los motivos que desencadenarían las afecciones. El esquema *tensión-descarga* propio de la fisiología de las vísceras, todavía está en la base del corte cuerpo-espíritu y de la representación psíquica de los procesos somáticos. En este sentido, Freud todavía estaba persuadido de que en un futuro alguien descubriría la realidad material de las neurosis.

Es lo que daría origen a la obra prototípica de esta época.

Empeñado como estaba en producir un modelo físico del psiquismo, aparecería en 1895 el “*Proyecto de una psicología para neurólogos*”. El *Proyecto*, sería el último gran intento freudiano de una neuropsicología, mostrando un sistema neurológico basado en una combinación de cargas y descargas en función de tipos de neuronas y caracteres funcionales. Al modo cibernético, sus componentes básicos serían: la existencia de una cantidad de carga psíquica determinada y, por otra parte, la idea de un sistema neurónico<sup>666</sup>: una red de neuronas conectadas tanto entre sí como al exterior del cuerpo. El juego de cargas y descargas de las cantidades de estímulo vienen a estar reguladas por el *principio de inercia* por el cual las neuronas tenderían a desembarazarse de la cantidad; y por el *principio de simultaneidad*, por el que una cantidad tendería a pasar más fácilmente desde una cierta neurona a una neurona cargada que a una neurona no cargada.

Si el recuerdo de experiencias penosas reproduce el dolor por medio de ciertas neuronas, la *defensa primaria o represión* permitirá<sup>667</sup> que se evite el investimento de las huellas mnémicas. El *proceso secundario* domina, sin embargo, al primario de manera tal que autoriza las descargas solo si el objeto está realmente presente.

Acá residiría el progreso de la cultura y del individuo. En adelante, no podrá producirse fisiológicamente un proceso primario sino es durante el sueño. Es por lo que Freud dice:

En estos dos casos hemos de ver sin duda el proceso primario para el juzgar, y podemos suponer que todo juzgar secundario se ha producido por morigeración de estos procesos puramente asociativos...investiduras que vienen de afuera e investiduras procedentes del cuerpo propio, una identificación entre noticias o investiduras *f* y de adentro<sup>668</sup>.

---

<sup>662</sup> Op.cit.: 1988: 323.

<sup>663</sup> Freud, S. “*La Etiología de la histeria*”. *O.C.3*: 202.

<sup>664</sup> Freud, S. *O.C.3*: 200.

<sup>665</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 332.

<sup>666</sup> Op.cit.: 327.

<sup>667</sup> Op.cit.: 329 y 331.

<sup>668</sup> Freud, S. *O. C. 1*: 379.

A la falta de traducción de las representaciones reprimidas Freud le denominó *represión*: aquella que se ejerce contra las huellas aún no traducidas de acontecimientos provenientes de fases anteriores y de carácter sexual, que impedirían el éxito de una defensa normal.

En la “*Carta 52*” a Fliess (1896), ya se prepara una mutación fundamental en la manera de entender el mecanismo psíquico. Pero será en la llamada *metapsicología*, en su “*Carta 41*” del mismo año, donde se exponga un nuevo modelo. Este esquema se compone del sistema de la *conciencia* que corresponde a los signos de percepción alcanzados en virtud de la mediación de las huellas verbales. Y el sistema *preconsciente*: corresponde a nuestro yo, transcripción ligada de representaciones verbales. Junto con el *inconsciente*: primera organización de los recuerdos.

En lo atinente a esta propuesta de un segundo modelo corporal -*Cuerpo Represión*- asistimos a un momento de transición e inflexión paradigmáticas. Donde Freud todavía no ha formalizado su posterior concepción metapsicológica del psiquismo y donde tampoco renuncia a buscar un modelo psicofisiológico de la dinámica de los procesos psíquicos.

En síntesis, hablaremos acá de un: *cuerpo defensa, cuerpo represión, cuerpo recuerdo, cuerpo sexual, cuerpo de vivencias, de cargas, de facilitación y descargas, conversivo, desprendimiento, cuerpo de investiduras etc*, como algunas de sus denotaciones.

En este segundo paradigma, Freud propone un sistema que recuerda a los modelos cibernéticos de análisis de sistemas, con su lógica input-output o, como formulará más adelante, un modelo de orden estratificado que se adaptará mejor a sus intentos de explicación posteriores. En este modelo, el cuerpo es sede de recuerdos reprimidos, de huellas, trazos de memoria histórica inconciliables reactualizados bajo la forma de desplazamientos conversivos. Una fisiología del sistema mental donde al acento se pondrá en una compleja y variada interconexión neuronal y una mecánica de flujos de estímulos, de investiduras y cargas que serán distribuidas en función de lo tolerable o no, de los recuerdos y huellas soportables a cuenta de la conciencia.

Por ahora, podremos decir, que hemos pasado de las referencias neuroanatómicas a otras eminentemente psiconeurológicas: una sofisticada neurohistología de las representaciones, donde las traducciones, los franqueamientos, obstáculos, las facilitaciones o asociaciones regulan el funcionamiento de todo el aparato psíquico. De un cuerpo plano como es el que se nos ofrecía se va a ir conformando, lentamente, *un cuerpo topologizado, de lugares en perspectiva, orográfico*, con sus luces y sombras, sus superficies y orificios, sus saltos y zonas ocultas.

Es un momento de fina distinción cualitativa de sus propiedades en función de la especial relevancia otorgada a las significaciones adquiridas en el decurso histórico, que el relato de los pacientes deja traslucir.

### 8.3. C. Tercer Paradigma: *Cuerpo Erógeno* (1897-1908).

En este periodo, mucho más maduro, asentado, y posiblemente el más difundido de la literatura analítica, Freud afirma la irreductibilidad del dominio de las representaciones a una mecánica neuroquímica. Encontrándonos con una concepción que marcaría un redescubrimiento del cuerpo, junto al del inconsciente, y que extendería sus raíces a otros campos concernidos por la corporeidad.

Después de la serie de Cartas con Fliess, donde ya se vaticinaba su nueva formulación, será en su texto de “*La Interpretación de los sueños*” (1900) donde lanza una *nueva teoría del aparato mental*, fundada en el lugar psíquico. Lugar que ya no es anatómico<sup>669</sup> y donde el sueño tiene un sentido oculto que se desprende de los elementos propios del soñante: al mismo tiempo que el sueño protege el dormir también

---

<sup>669</sup> Op.cit.: 348.

implica cierta realización de deseos. De acuerdo con este razonamiento<sup>670</sup>, la elaboración del sueño vendrá dada por mecanismos como *la condensación, el desplazamiento* y *la formación de imágenes*. Siendo a causa del corte que se ha operado entre el sistema preconscious-consciente y el inconsciente que jamás podrá accederse a una unidad sintética de la conciencia y del yo. La imagen mnémica de una necesidad representada será investida psíquicamente constituyéndose el *proceso primario*: mecanismo que tiende a reproducir la experiencia de satisfacción. Para detener dicha regresión en marcha se constituye el *proceso secundario*<sup>671</sup>. En el contenido onírico latente, explica, entran en juego deseos no permitidos sacrificados a la represión<sup>672</sup>. En eso consiste el sentido sexual del sueño: en que el deseo es la única fuerza psíquica pulsionante del sueño. A causa de la inhibición que los pensamientos ejercen sobre sí, se provoca la desfiguración onírica y la inhibición del afecto resultado de la censura<sup>673</sup>. Así se explican los modos expresivos de las *formaciones del inconsciente*, entre los cuales está incluido el sueño: el chiste, el lapsus, el olvido etc. y otras afecciones: “Parecido fue el mecanismo del trastrabarse en otra paciente...no quiso su memoria comunicar por qué lugar de su cuerpo la tomó la mano indiscreta y voluptuosa del otro”<sup>674</sup>.

Lo cual le llevará a otro de sus grandes descubrimientos: que *los procesos psíquicos patológicos son de la misma naturaleza que los que estructuran la vida mental normal*: todos deben ser considerados realizaciones de deseos inconscientes<sup>675</sup>. Y que, por tanto, el grado de represión sería el grado de nuestra salud psíquica<sup>676</sup>, de lo que se infiere que es el retraso en la *secundarización* quien explica la potencia de los deseos infantiles del sistema inconsciente.

Por lo que a nuestro tema respecta, encontraremos ahí una fuente inagotable de referencias como intelección de numerosos mecanismos psicósomáticos. Comenzando por el hecho, de que numerosas formaciones tengan su correlato en diversas partes del cuerpo<sup>677</sup>: “las palabras mismas del sueño suenan ambiguas: lo que yo siento como él. En mi propio cuerpo, se entiende”<sup>678</sup>.

Por su parte, si ciertos estímulos nerviosos y corporales serían las fuentes somáticas del sueño y aún, sus únicas y exclusivas<sup>679</sup>, los sueños contienen simbolizaciones de órganos y funciones del cuerpo<sup>680</sup>, ya que partes del cuerpo pueden ser tratadas como objetos<sup>681</sup>. En concreto: “La *cenestesia*, constituye por la noche, la fuente más poderosa y habitual de representaciones anímicas”<sup>682</sup>. O, *el movimiento* mismo, también puede ser fuente para la figuración del pensamiento onírico<sup>683</sup>. Freud, recuerda que la *figuración simbolizante* del cuerpo es la operación de fantasías inconscientes que probablemente respondan a mociones sexuales que no solo se expresan en sueños sino también en las

---

<sup>670</sup> Freud, S. *O.C.5*: 465.

<sup>671</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988:350. S. Freud, *O.C.5*: 465.

<sup>672</sup> Freud, S. “*Interpretación de los sueños (primera parte)*”, 1900. *O.C.4*: 254.

<sup>673</sup> Freud, S. *O.C.4*: 465.

<sup>674</sup> Freud, S. “*Psicopatología de la vida cotidiana*”, 1901. *O.C.6*: 66.

<sup>675</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 352.

<sup>676</sup> Op.cit.: 353.

<sup>677</sup> Freud, S. “*La Interpretación de los sueños (continuación)*”, 1900. *O.C.5*: 393.

<sup>678</sup> Freud, S. *O.C. 4*: 134.

<sup>679</sup> Op.cit.: 233.

<sup>680</sup> Op.cit.: 239.

<sup>681</sup> Op.cit.: 330. “Nos enteramos allí de que las fuentes somáticas de estímulo se diferencian en tres variedades: los estímulos sensoriales objetivos, que parten de objetos exteriores; los estados internos de excitación de los órganos de los sentidos, de base sólo subjetiva, y los estímulos corporales que provienen del interior del cuerpo” (Op.cit.: 233).

<sup>682</sup> Op.cit.: 60.

<sup>683</sup> Freud, S. *O.C.5*: 396.

fobias histéricas y en otros síntomas<sup>684</sup>. Es por lo que determinados *síntomas corporales* se pueden ajustar bien a la ilación de algunos pensamientos punitivos pudiéndose hacerse realidad<sup>685</sup>. De ello, Freud destaca que una investigación penetrante permitiría revelar figuraciones del cuerpo humano que posibiliten su comprensión<sup>686</sup>.

De esta manera, se va viendo, como la vivencia del cuerpo puede seguir similares mecanismos a la deformación onírica convirtiéndose en una formación del inconsciente más. En concreto, si los histéricos, como dijo, padecen de reminiscencias, signos mnémicos de traumas, el recuerdo olvidado va a obrar como un “*cuerpo psíquico extraño*”<sup>687</sup>. Tan es así, que todos los síntomas histéricos requieren de cierta sollicitación somática que tiene un sentido<sup>688</sup>. Síntomas que “se engendran allá donde dos cumplimientos de deseos opuestos pueden coincidir en una expresión”. Y los síntomas se solucionan en la medida que se explore su intencionalidad psíquica<sup>689</sup>.

En esta etapa que estamos revisando, los registros *metapsicológicos* ya han encontrado su especificidad: desde el punto de vista *psicodinámico* tendremos los periodos recorridos por el infante, hasta arribar a la madurez, lo que implica una elección de objeto bien definida. Desde la perspectiva del inconsciente y su relación con la conciencia, tendremos el denominado punto de vista *tópico*. Y las relaciones de equilibrio, desde la importancia cuantitativa de los móviles psicológicos que se juegan en el conflicto, componen el punto de vista *económico*<sup>690</sup>. De hecho, la cuestión *psicodinámica* va a centrar gran parte de la obra siguiente<sup>691</sup>, y que como veremos, no está en absoluto desligada del cuerpo.

En este momento de su obra va a poner el acento en los datos proporcionados por la vida sexual infantil. Freud, asume que lo que caracteriza la vida psicosexual infantil es que ella proviene de determinadas pulsiones parciales y de zonas erógenas que tienen como único objetivo *la procuración de placer*<sup>692</sup>. Otro carácter de este *polimorfismo* sexual, es que la *satisfacción es autoerótica*. Y en tercer lugar<sup>693</sup>, destaca su *ambivalencia bisexual* fundamental.

Detengámonos un instante en el concepto de pulsión, concepto que cual ombligo y roca del psicoanálisis, nunca ha dejado de estar en su centro. Freud, va a denominar *pulsión*, al representante psíquico de una fuente continua de excitación del interior del organismo y cuya finalidad es el apaciguamiento de tal excitación. La pulsión sexual no está al servicio de la reproducción, sino que tiene por meta determinadas variedades de ganancia de placer<sup>694</sup>. Sin embargo, el autor no deja de señalar que la vida sexual del adulto encuentra su fundamento en el inicial hecho de mamar del niño, genuino vínculo de amor. Por eso, el hallazgo de objeto es propiamente un reencuentro. El desarrollo de la pulsión sexual pasará del autoerotismo al amor de objeto y de la autonomía de las zonas erógenas, al primado de los genitales<sup>695</sup>. Lugar de la satisfacción sexual, entonces, el cuerpo es el espacio de las pulsiones sexuales. Como dice<sup>696</sup>: “la pulsión sexual del ser humano es en extremo compuesta, nace por las contribuciones de numerosos componentes y pulsiones parciales. Aportes esenciales a la “excitación sexual” prestan

---

<sup>684</sup> Op.cit.: 601.

<sup>685</sup> Op.cit.: 561.

<sup>686</sup> Op.cit.: 362.

<sup>687</sup> Freud, S. “*Sumario de los trabajos científicos del docente adscrito Dr. Sigmund Freud*” (1897). *O.C.3*: 237.

<sup>688</sup> Freud, S. “*Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Dora)*”(1905). *O.C.7*: 37.

<sup>689</sup> Freud, S. *O.C.7*: 37.

<sup>690</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 355.

<sup>691</sup> Freud, S. “*Tres ensayos para una teoría sexual*” (1906).

<sup>692</sup> Freud, S. “*Carácter y erotismo anal*” (1908). *O.C.9*: 154.

<sup>693</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 356.

<sup>694</sup> Freud, “*La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*”(1908). *O.C. 9*: 169.

<sup>695</sup> Freud. *O.C.9*: 169.

<sup>696</sup> Freud. “*Carácter y erotismo anal*” (1908). *O.C.9*: 154.

las excitaciones periféricas de ciertas partes privilegiadas del cuerpo (genitales, boca, ano, uretra), que merecen el nombre de “zonas erógenas”.

El cuerpo, encuentra su acomodo en las fantasías de los niños dado que el primer desear pudo haber consistido en *invertir alucinatoriamente el recuerdo* de la satisfacción<sup>697</sup>. En sus inicios, comenta Freud, el trato del niño con la persona que lo cuida es para él una fuente continua de excitación dado que dirige sobre el niño sentimientos que brotan de su vida sexual, lo acaricia, lo besa, lo mece y claramente lo toma como sustituto de un objeto sexual de pleno derecho<sup>698</sup>. Con lo que, al inicio, la actividad sexual infantil, esencialmente autoerótica, se encuentra en su cuerpo. Algo más tarde de que la pulsión sexual en el niño sea autoerótica se va a satisfacer en cualquier otro sector del cuerpo<sup>699</sup>. En la etapa precoz, la actividad sexual *-Oral-* es capaz de reasignar un objeto ajeno por el del cuerpo propio inicial, que era el pecho materno. Dicho objeto se perdió como propio cuando el niño pudo formarse la representación global de la persona a quien pertenecía el órgano<sup>700</sup>. Esta excitación de partes del cuerpo, proporcionando sensaciones placenteras, se hace notar, inclusive, hasta en los niños en periodo de lactancia despertándoles la necesidad de repetición<sup>701</sup>.

En la etapa siguiente, la *Sádico-anal*, efectuada la división entre los opuestos, la actividad desplegada es la *pulsión de Apoderamiento* a través de la musculatura del cuerpo, siendo la mucosa del intestino el órgano de la meta sexual pasiva<sup>702</sup>. Será a través de la amenaza de castración, efecto del terror que la idea de su pérdida ha sido infundida por sus progenitores, la que provocará una alta estima por esta parte de su cuerpo. A la par, la constatación de la diferencia de los sexos, desmiente la inicial consideración generalizada que atribuía a todos los seres humanos de un pene, originando toda una serie de intentos de teorías sexuales que persisten a menudo, incluso en la vida adulta. En la niña, se desarrolla un gran interés por esta parte del cuerpo del varón, interés que pronto pasa a estar comandado por la envidia<sup>703</sup>.

Posteriormente, en el *periodo de Latencia*, la represión sexual organiza la aparición de diques psíquicos: pudor, asco, temor, aspiraciones morales, horror al incesto etc. Es decir, la interrupción del desarrollo en el periodo de latencia, será alguna de las condiciones para el acceso a una civilización más elevada.

Como hemos visto, el cuerpo así, o determinados de sus segmentos, se convierten en zonas erogenizadas aptas para dar expresión a la libido excitada. Ya no es cuestión de anatomía -Freud entonces ya lo considera injustificado- sino de *investimientos libidinales* proyectados en determinadas *zonas*, llamadas *erógenas*<sup>704</sup>. En consecuencia, la estima por el objeto sexual no necesariamente se circunscribe a los genitales: “Más bien abarca todo su cuerpo y tiende a incluir todas las sensaciones que parten del objeto sexual”<sup>705</sup>.

Con lo que la pulsión sexual no hace sino proclamar el propósito de apoderarse del objeto sexual en todas sus dimensiones. El ojo, la boca, el ano, e incluso la piel misma pueden constituirse en zonas erogenizadas<sup>706</sup>.

Independientemente de la excitación específicamente sexual, es en las zonas erógenas donde la pulsión sexual arranca. Con este mecanismo, el cuerpo, sus orificios, las

---

<sup>697</sup> Freud, S. “*El miramiento por la figurabilidad*” de la *Interpretación*. O.C.5: 352.

<sup>698</sup> Freud, S. “*Tres Ensayos*” (1905). O.C.7: 170.

<sup>699</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 355; S. Freud. “*Tres Ensayos*”(1905). O.C.7: 164-166.

<sup>700</sup> Freud, S. O.C.7: 202.

<sup>701</sup> Op.cit.: 170.

<sup>702</sup> Op.cit.: 180.

<sup>703</sup> Freud, S. O.C.9: 194.

<sup>704</sup> Freud, S. O.C.7: 130.

<sup>705</sup> Freud, S. O.C.7: 137.

<sup>706</sup> Op.cit.: 154.



mucosas, la piel, alguna prenda u otras partes (pie, cabello etc.) se elevan a la categoría *de fetiche*. Por otra parte, esta pulsión sexual puede ser desviada -*sublimada*- hacia el arte <sup>707</sup>. Una aportación muy interesante alude a que todas las vías de conexión que llegan hasta la sexualidad desde otras funciones, tienen que poder transitar también en la dirección inversa<sup>708</sup>.

Esta concepción del cuerpo, que bien pudiéramos apelar como *panerogenizada*, se expande a otros fenómenos incluso aparentemente tan alejados como pudieran ser el síntoma, el chiste, incluso lo social mismo<sup>709</sup>. En este sentido, una buena parte de la sintomatología de las neurosis<sup>710</sup>, que deriva de las *perturbaciones de los procesos sexuales*, se exterioriza en perturbaciones de las otras funciones, no sexuales, del cuerpo<sup>711</sup>. Lo cual explica que alteraciones en el decurso de una zona erógena, supongan alteraciones de la función orgánica concomitante. Hasta el extremo de que *las zonas erógenas e histerógenas posean los mismos caracteres*<sup>712</sup>. Llegando incluso en el caso de las *psiconeurosis o las perversiones*, a que la satisfacción sexual sea proporcionada por cualquier órgano del cuerpo<sup>713</sup>. Los *psiconeuróticos*, a su vez, tienen inclinaciones perversas muy marcadas que ejemplifican una inhibición del desarrollo, datada en el periodo de indiferenciación sexual infantil. De ahí, se puede enunciar que las neurosis son el negativo de las perversiones<sup>714</sup>.

En síntesis, la humanización y toda la corte de producciones que la acompañan, solo serán posibles en tanto la represión opere sobre las pulsiones sexuales desplazándolas de sus fines iniciales de obtención de placer<sup>715</sup>.

En este tercer paradigma -que hemos definido como *Cuerpo Erógeno*, confluencia entre el modelo tópico, económico y el psicodinámico- se constata que el soma no deviene, a diferencia del anterior, en mera sede de acontecimientos traumáticos, sino que gracias a la represión, el cuerpo aparece como una instancia donde se manifiestan aquellos contenidos latentes, representaciones de palabra y cosa, que fueron efectos de las huellas primigenias placenteras, de manera tal que tras ligarse a representaciones tolerables pudieron acceder a la conciencia.

Fijémonos como dejando clara esta comunidad entre normalidad-patología<sup>716</sup>, antes señalada, se marca una nítida diferencia con otras escuelas y posiciones epistémicas y que darían lugar a la aparición de numerosos conceptos fronterizos (como lo  *siniestro* en Freud, *el objeto muerto-vivo* en Klein, *el objeto a* en Lacan, *la extimidad* en Miller etc.).

A lo largo de este recorrido -*Cuerpo Erógeno*- se han encontrado acepciones de un cuerpo: *como lugar, como realización de deseos, cuerpo primario y secundario, condensación y desplazamiento, formación del inconsciente, cuerpo inconsciente y preconscious-consciente, manifiesto y latente, cuerpo sede de las pulsiones, cuerpo simbolizado, segmentado, cuerpo sublimado, de carga-descarga, cuerpo fantaseado, autoerótico, cuerpo parcial, del sentido, cuerpo libidinal, apoderamiento, cuerpo piel, topológico, cuerpo como un todo, cuerpo de los investimentos etc.*

Si algo alumbró el presente periodo, es como el cuerpo aparece no solo como la sede de las formaciones del inconsciente sino, el mismo, como una formación del inconsciente más. Hasta el punto de que esta concepción de la corporeidad se va a expandir,

---

<sup>707</sup> Op.cit.: 142.

<sup>708</sup> Freud, S. *O.C.5*: 393.

<sup>709</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 357.

<sup>710</sup> Op.cit.: 358.

<sup>711</sup> Freud, S. *O.C.7*: 187.

<sup>712</sup> Op.cit.: 167.

<sup>713</sup> Op.cit.: 198.

<sup>714</sup> Op.cit.: 43.

<sup>715</sup> Freud, S. "*La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*" (1908).

<sup>716</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988:352.

generalizándose, hasta convertirse en inherente e intrínseca a la subjetividad misma. Es lo que con casi medio siglo de adelanto señalará de alguna manera la concepción del inconsciente –y del *cuerpo- estructurado como un lenguaje* que Lacan vislumbraría imbuido en sus influencias estructuralistas.

A esta versión, deberemos añadirle la del cuerpo como sede, fuente y destinatario del circuito pulsional; que encuentra su correlato y confirmación en la organización libidinal infantil. Privilegio económico y dinámico cernido a determinadas zonas erogenizadas, preferentemente bordes mucosos, que gozan de una geografía privilegiada para convertirse en generadoras de satisfacción.

Al cuerpo en sí mismo, por mor de lo anterior, lo vemos convertirse en un *objeto erogenizado* en función de la satisfacción convocada apunta a un recorte que no es ya el del *locus* anatómico o el fisiológico del recorrido de la inervación neuronal. Lo que determina esta parcelación del cuerpo, es la posibilidad de establecer un circuito pulsional independiente de su objeto.

Freud encuentra en este estadio, un cuerpo no solo topologizado, cercado y delimitado sino más bien *geográfico*, interconectado entre sí por medio de vías privilegiadas y flujos libidinales que lo recorren con intensidades variables, como efecto alienado a las representaciones sustraídas al lenguaje. Y es, a lo largo de estos desarrollos, donde nos ha sido dado presenciar lo que anunciamos como una verdadera mutación del pensamiento freudiano. Esta primacía de lo erótico del cuerpo, de los orificios, las pulsiones y sus goces, de sus objetos y sus intercambios, en adelante, serán toda una constante de disquisición en el edificio psicoanalítico.

La influencia de esta versión del cuerpo, como formación del inconsciente y como sustrato libidinal, ha resultado decisiva en el establecimiento de la cultura contemporánea, hasta el límite de convertirse en perspectiva habitual y cotidiana de numerosas áreas que tocan la subjetividad. Será en este giro teórico y clínico donde podremos cifrar que el cuerpo ha sido restituido como de pleno derecho al sujeto, y la Historia, para llegar al punto contemporáneo donde ambos incluso, se confunden<sup>717</sup>.

En adelante innumerables esferas y producciones humanas, desde la educación a antropología, la sociología, la filosofía o la psicopatología, hasta la estética, el marketing, la biopolítica o la arquitectura por citar algunas pocas, no dejarán de dar cuenta en sus fundamentos y conceptualizaciones de un renovado antropocentrismo fundado en el goce, en la satisfacción pulsional o en los designios históricos de la subjetividad.

### **8.3.D. Cuarto Paradigma: *Cuerpo Narcisístico (1909-1919).***

En este otro periodo se produce una profunda evolución en el pensamiento freudiano especialmente durante el tiempo que comprende. Asistimos ahí, a una época más madura en la obra freudiana; donde integra todos sus grandes conceptos elaborados hasta el momento<sup>718</sup>, especialmente de 1911 al 1917, y muestra cómo se despliegan y articulan en sus casos clínicos proporcionando las claves para su abordaje. Es este un momento, pues, de recapitulación, aunque no faltaron genuinas aportaciones<sup>719</sup>.

---

<sup>717</sup> Chemama, R. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2002; Fuentes, A. Grupo de Investigación: *El cuerpo en psicoanálisis: el Cuerpo en la época del hombre sin atributos*. ICF. Inédito. Madrid. 2005.

<sup>718</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. Bercherie, 1988: 388.

<sup>719</sup> Obras que merezcan destacarse de esta época, entre otras, son gran parte de los textos concernientes a la técnica por medio de ilustraciones de casos clínicos: desde el *caso Schreber* (1911), al caso Juanito (1909), el *hombre de las Ratas* (1909) o el *hombre de los Lobos* (1914) etc. El texto *“Cinco conferencias sobre psicoanálisis”* (1909) recuerda que cuando la personalidad se escinde la conciencia permanece ligada de manera constante a uno de esos dos estados: a esto lo llama el estado anímico consciente, e inconsciente al divorciado de él (Freud, S. O.C.11:16). En *“Tótem y tabú”* (1912) trata la cuestión del

Una cuestión que fue tomando mayor preeminencia durante ese tiempo fue la cuestión del *fantasma*. Hasta entonces, la fantasmática había sido concebida como una suerte de solución intermedia entre la tensión somática pulsional y la consiguiente descarga de acción, es decir, como una satisfacción pulsional sustitutiva cuando a ella se le negaba una salida más adecuada. Con el tiempo, el fantasma iría avanzando en la conceptualización freudiana como encarnación psíquica de la pulsión y matriz misma del síntoma<sup>720</sup>. El cuerpo o sus partes, dirá Freud, así, se convierten en objetos de fantasías que hacen su aparición dentro de un escenario. De ahí van a salir los productos sintomáticos que penetran como un "*cuerpo extraño*" en el estado normal, sin tener noticia alguna sobre dicha situación patógena hipnoide. Donde existe un síntoma se encuentra una amnesia o una laguna<sup>721</sup>.

Freud, va a retomar la oposición genética entre los sistemas inconscientes (procesos primarios y principio del placer) contra los sistemas pre-consciente- consciente (proceso secundario- principio de realidad). De ahí la oposición entre el *principio del placer* y el *principio de realidad*<sup>722</sup>. El principio de realidad, hace que cierta parte del pensamiento se transmute en actividad fantasmática que, al inicio, se apoya en el juego infantil para más tarde renunciar a apoyarse en objetos reales.

Mientras, las pulsiones son también escindidas entre pulsiones sexuales, a la búsqueda del placer y pulsiones del yo cuya finalidad es la autoconservación, donde se da el paso del placer a la realidad<sup>723</sup>. Freud, averigua que cada pulsión busca imponerse animando las representaciones adecuadas a su meta. Estas pulsiones, no siempre son conciliables entre sí por lo que las oposiciones entre las representaciones no son sino la expresión de las luchas entre las pulsiones singulares<sup>724</sup>. De ahí, la estrecha vinculación entre *la pulsión sexual* y *la fantasmática*, por un lado, y de otro, *las pulsiones del yo* y la autoconciencia.

En la misma línea, remitiéndose a la *descarga motriz*<sup>725</sup>, enuncia que si el *principio del placer*, había permitido aligerar los estímulos del aparato psíquico mediante inervaciones enviadas al interior del cuerpo ahora tiene una función nueva que es la de *alterar la realidad* con arreglo a sus fines. A este respecto, recuerda que<sup>726</sup>:

A estas acciones casuales pertenecen todos los manejos que se ejecutan como jugando, en apariencia sin fin alguno...Afirmo que todos estos fenómenos poseen sentido y son interpretables de la misma manera que las acciones fallidas; son pequeños indicios de otros procesos psíquicos, son actos psíquicos de pleno derecho<sup>727</sup>.

Hasta el punto que el cuerpo humano -entre cierta gama de cosas- es fuente de gran *figuración simbólica* como vimos en el sueño. En la que también pueden aparecer: los moluscos, los padres, hijos, hermanos, el nacimiento, la muerte, la desnudez...las casas, la boca, las cavidades del cuerpo, las fachadas, balcones etc.<sup>728</sup>.

---

padre que más tarde retomaría con el problema del monoteísmo. El asunto del narcisismo es planteado en "*Introducción al Narcisismo*" (1914), la "*Metapsicología*" (1914) y "*Lo Siniestro*" (1918).

<sup>720</sup> Textos indicados: "*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*" (1910) y "*Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*" (1911).

<sup>721</sup> Freud, S. "*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*", 1910. O.C.11: 16. También en: "*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*" (1910). O. C.11: 91.

<sup>722</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 371.

<sup>723</sup> Op.cit.: 372.

<sup>724</sup> Freud, S. O.C.11: 212.

<sup>725</sup> Freud, S. "*Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*". (1911). O.C.12: 226.

<sup>726</sup> Freud, S. 4ª Conferencia: "*Los actos fallidos*", de "*Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*". 1916-17.

<sup>727</sup> Freud, S. O.C.15: 54.

<sup>728</sup> Freud, S. O.C.15: 142 y 145.

A raíz del caso Schreber<sup>729</sup>, Freud va a introducir el término y la noción de *narcisismo*: donde el *yo* se va a colocar en el centro de sus perspectivas generando a su vez, un gran cambio teórico en el interior de este modelo. Sin duda, el análisis del caso del presidente Daniel Paul Schreber, “*Memorias de un neurópata*” (1903), le aportó numerosos puntos de análisis: nos hemos topado con las psicosis. La fenomenología alucinatoria y delirante del cuerpo, pusieron en evidencia a Freud que una teoría constreñida a la maduración de los orificios pulsionales quedaba un tanto chata.

En ese mismo texto, como se ha dicho, Freud avanza la denominación del término que marcará el discurso del presente paradigma: *narcisismo*. Consiste en que el individuo, sintetizando en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad autoerótica para ganar un objeto de amor se toma primero a sí mismo, a su cuerpo propio, como tal<sup>730</sup>. En dicho estadio narcisístico las pulsiones parciales ya se habrían reunido en la elección de objeto; además, el objeto ya se contrapone a la persona propia, como un objeto ajeno, aunque todavía no esté instituido el primado de las zonas genitales. Por lo tanto, el narcisismo consiste en un estado por el que pasa la libido en el curso que va desde *el autoerotismo al amor objetal*, reseña Bercherie<sup>731</sup>. El narcisismo, aparece ahora como *el complemento libidinal de las pulsiones egoístas*. Por lo tanto, van a ser las particularidades del desarrollo psicosexual de cada sujeto las que expliquen la psicopatología. Será en otra obra<sup>732</sup>, cuando Freud pueda ubicar el concepto de *narcisismo primario*, donde la libido se aparta de la realidad introvirtiéndose hacia el mundo interior de los fantasmas y constituyendo su vínculo con la pulsión sexual.

Por otra parte, encontramos en esos tiempos el esbozo de una teoría del cuerpo en comunidad, social y perceptor de una ley civilizadora.

A su vez, en “*Introducción al Narcisismo*” (1914), Freud presenta al *narcisismo*, diferenciado del *autoerotismo*, como una elección de objeto formado por la libido objetal y la libido del yo: con lo que paulatinamente se va produciendo una inversión de las categorías tomadas en cuenta al inicio del presente periodo. Entonces, el autoerotismo se presenta ahora como la componente narcisística de la actividad sexual. El yo ideal se convertirá<sup>733</sup> en el origen de la represión de las pulsiones y el sustituto del narcisismo perdido en la infancia. De manera que el narcisismo primario designará al sujeto en relación con el mundo exterior.

Por eso, desde muy temprano se exteriorizan en el niño aquellos componentes pulsionales del placer sexual, o como preferiríamos decir: de la libido, que tienen por premisa una persona ajena en calidad de objeto. Estas pulsiones se presentan en pares de opuestos, como *activas y pasivas*; y cuyos los exponentes más importantes de este grupos son : el placer de infligir dolor (*sadismo*) con su correspondiente pasivo (*masoquismo*), y el *placer de ver, activo y pasivo*; del primero de estos últimos se ramifica más tarde el *apetito de saber*, y del segundo, el esfuerzo que lleva a la *exhibición artística y actoral*. Es decir, el individuo sintetiza en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad autoerótica para ganar un objeto de amor, tomándose a sí mismo, a su cuerpo propio, antes de pasar a la elección de objeto en una persona ajena, como comenta en el texto schreberiano<sup>734</sup>. El niño, por su parte, puede ser llamado entonces *perverso polimorfo*, ya que otros lugares del cuerpo reclaman la misma sensibilidad a análogas sensaciones placenteras que los órganos genitales. La educación, sofocará con energía todas las exteriorizaciones sexuales del niño<sup>735</sup>.

---

<sup>729</sup> Freud, S. “*Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*”. (1911).

<sup>730</sup> Freud, S. *O.C.12*: 56.

<sup>731</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 378.

<sup>732</sup> Freud, S. “*Tótem y tabú*”. 1911.

<sup>733</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 386.

<sup>734</sup> Freud, S. *O.C.12*: 56.

<sup>735</sup> Freud, S. “*El simbolismo del sueño*” de “*Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*” (1916-17).

Será en su “*Metapsicología*” de 1914, donde Freud hará un esfuerzo de síntesis epistémica de los conceptos y sus respectivas articulaciones: los grandes sistemas tópicos, los regímenes del proceso psíquico, las nociones de regresión, los representantes de las pulsiones, la evolución de la libido, la represión y sus momentos, la integración del sistema inconsciente y la motricidad etc<sup>736</sup>.

La *pulsión*, como se ha visto, es presentada como un concepto anímico entre lo somático y lo psíquico, se muestra como una fuerza constante que ataca desde el interior del cuerpo: deberemos llamar necesidad al estímulo pulsional, y satisfacción lo que cancela a esta<sup>737</sup>. En “*Las pulsiones y destinos de pulsión*” (1915), Freud sostiene el origen fronterizo de las pulsiones: “como una medida de exigencia del trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”. El objeto, lo más variable de la pulsión, es aquello por lo cual puede alcanzar su meta y no necesariamente es un objeto ajeno, sino que puede provenir del cuerpo propio, dice Freud. La fuente de la pulsión se entiende como aquel proceso somático interior a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión<sup>738</sup>.

Freud, a lo largo de este camino va mostrando como *las neurosis*, por condensación y desplazamiento, han pasado a ser respecto de toda una serie de fantasías o recuerdos libidinosos el *sustituto de su satisfacción*.

En este replanteamiento, que concierne al modelo freudiano del momento, encontramos otra subdivisión<sup>739</sup>, en la que lo exterior se convierte en lo odiado, y lo interno en lo amado. El *amor* sería narcisista, vinculándose con las *pulsiones sexuales*. Mientras que el *odio*, proviene del rechazo que el yo narcisista opone al mundo, ligándose a las *pulsiones de conservación del yo*<sup>740</sup>. Es ahí donde se va a producir un cierto giro respecto a su anterior teorización, en el sentido de considerar a las *pulsiones sexuales* como uno de los motores del psiquismo, tendiendo hacia el objeto, mientras que las *pulsiones del yo* apuntan al mantenimiento de una autosuficiencia omnipotente destructora del objeto, identificándose con el narcisismo.

En síntesis, con la redistribución pulsional operada, teniendo en cuenta el anterior esquema de desarrollo psicosexual del niño, vemos tomar forma *un cuerpo generador de un goce fantasmático*, “ensoñado”. En “*Lo Inconsciente*” (1915), recuerda que: “Nuestra tópica provisionalmente, nos dice, nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas”<sup>741</sup>.

Un *Cuerpo Narcisístico*, que es el resultado de anteriores concepciones, pero matizadas de manera más madura, diríamos, en sus distribuciones dinámicas y tópicas. Encontramos, en consecuencia, un: *cuerpo fantasmático, cuerpo del placer y de la realidad, cuerpo narcisístico, pulsional, cuerpo yoico y sexuado, un cuerpo tótem y un cuerpo tabú, cuerpo social, cuerpo parcial, autoerótico, cuerpo motriz, de amor y de odio, cuerpo de las satisfacciones objetales etc.*

Vemos como el yo, convertido en el eje y pivote de la teoría freudiana del momento va oscilando por diferentes lugares de su tópica De un cuerpo tomado en su integridad como objeto pulsional al de la parcialización pulsional y erógena, que desembocará en las elecciones de objeto.

Por otra parte, la diferencia entre el cuerpo de la realidad, en tanto reconocimiento de lo externo de una percepción y lo real del cuerpo que no es objetivo (sino objetal) se nos hace así patente, al extender la esfera corporal no solo al ámbito de un goce

---

O.C.15: 191.

<sup>736</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 388.

<sup>737</sup> Freud, S. O.C.14: 114.

<sup>738</sup> Op.cit.: 118.

<sup>739</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 372.

<sup>740</sup> Op.cit.: 391.

<sup>741</sup> Freud, S. O.C.14: 170.

autosatisfactorio sino a otras producciones de la cultura humana. Por ello y según Freud: “Podría decirse aquí, parodiando un famoso dicho del gran Napoleón: “La anatomía es el destino””<sup>742</sup>

El cuerpo del que acá se trata es el *cuerpo de la satisfacción*, de sus modos y sus objetos, de sus fijaciones, sus distribuciones y desplazamientos. Y también el que, de similar manera, presenta en la patología formas desviadas que no encontraron un objetivo placentero. Visto así, esta etapa se aproxima a un cuerpo de relaciones objetales.

Tampoco queremos dejar de señalar que el desplazamiento que sufre el concepto de *sublimación*, en tanta desviación pulsional hacia fines socialmente aceptados, por el de fantasía que, a pesar de su diferente naturaleza, amplió notablemente el registro de imbricaciones dialécticas entre el cuerpo y el inconsciente.

### 8.3.E. Quinto Paradigma: *Cuerpo Pulsional (1920-1938)*.

A partir de 1920, Freud publica algunas de sus grandes obras canónicas<sup>743</sup>. En esta época, se ha operado otro enorme cambio en su teorización que inauguraría lo que se conoce como su gran *Segunda Tópica*.

A partir de las *repeticiones transferenciales*, las *neurosis traumáticas* o los *sueños de repetición* Freud deduce de que es la *compulsión a la repetición*, del cual se destaca su carácter de *persistencia*, que hace volver experiencias del pasado<sup>744</sup> no reabsorbidas por el principio del placer: constatación de una cierta negatividad en la dinámica psicológica, que se muestra en la inercia, la repetición, la reacción terapéutica negativa, los pasos al acto y la viscosidad de los investimentos, a los que se les van a unir la ambivalencia o el masoquismo<sup>745</sup>.

Freud, en este novedoso planteamiento denomina *pulsiones* a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del *ello*. Fuerzas que representan los “requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica”<sup>746</sup>. Una pulsión se distingue de un estímulo en que proviene de fuentes de estímulo situadas en el interior del cuerpo, con una fuerza constante y el sujeto no puede sustraerse mediante la huida<sup>747</sup>. La meta puede alcanzarse en el propio cuerpo, pero generalmente se interpone un objeto exterior en el que la pulsión logra su meta externa. La meta interna sigue siendo la alteración del cuerpo en el sentido de la satisfacción<sup>748</sup>. Las pulsiones parciales con bastante independencia recíproca, pugnan por alcanzar una satisfacción y la hallan en lo que Freud denomina *placer de órgano*<sup>749</sup>. La función sexual se exterioriza entonces, como actividad de toda una serie de componentes pulsionales dependientes de zonas del cuerpo que, en parte, emergen en pares opuestos: sado-masoquismo, pulsión de verpulsión de exhibicionismo etc<sup>750</sup>.

El sujeto no solo apunta a instaurar la realidad sobre el deseo sino a impedir la repetición y canalizar las energías pulsionales. De manera que si lo que orienta la repetición es un retorno a los estados originarios, la conclusión es que la meta de toda

<sup>742</sup> Freud, S. “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1912). *O.C.*11: 183.

<sup>743</sup> Obras capitales de esta época son: “*Más allá del principio del placer*” (1920), a las que habrá de sumársele “*El Yo y el Ello*” (1923) e “*Inhibición, síntoma y angustia*” (1926), “*El porvenir de una ilusión*” (1927) y “*El malestar de la Cultura*” (1929). Su última obra inacabada “*La escisión del yo en el proceso defensivo*” (1938) anunciaba una nueva remodelación del conjunto de su obra.

<sup>744</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 404.

<sup>745</sup> Op.cit.: 406.

<sup>746</sup> Freud, S. “*Esquema del psicoanálisis*” (1940). *O.C.*23: 146.

<sup>747</sup> Freud, S. “*Angustia y vida pulsional*”. 32ª conf.: de “*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*” (1933).

<sup>748</sup> Freud, S. *O.C.*22: 89.

<sup>749</sup> Op.cit.: 90.

<sup>750</sup> Freud, S. “*Presentación autobiográfica*” (1925). *O.C.*20: 33.

vida es la muerte. Es lo que nombrará como la *pulsión de muerte*<sup>751</sup>. Lo mortal, para Freud -en una suerte de retorno neurobiológico- en sentido estricto es el *soma*, solo él está sujeto a la muerte natural<sup>752</sup>. La *libido*, aparecerá como la *pulsión de vida*, el *eros*<sup>753</sup>, formando los procesos secundarios. En las *pulsiones del yo*, sin embargo, hay que buscar el representante de la *pulsión de muerte*, los procesos primarios, siendo el *odio*, su afecto natural. La libido sexual que formaba parte del *yo*, *narcisístico*, se amplía hasta convertirse en *eros*.

Por otra parte, es en la época del escrito sobre “*El Yo y el Ello*” (1923) cuando termina de formalizarse la nueva tripartición tópica: la del *yo*, *super-yo* y *ello*<sup>754</sup>, que daría lugar a un nuevo giro antropológico del psiquismo.

En el *Yo*, encontramos la sede de la *conciencia*, la realidad, la coherencia y los accesos a la motilidad. El *yo*, lee más bien esta secuencia también del lado de un *narcisismo secundario* retirado de los objetos y representa la percepción, el principio de realidad, la razón o la ontogénesis. El *Ello* empero es la *traducción inconsciente*, del cual el *yo* no es más que una parte superficial. El *ello* aparece como la gran reserva de libido y se caracteriza por su primitivismo, omnipotencia, asocial, solo conoce la búsqueda de *placer*, *desconoce la temporalidad y la contradicción y retoma* las características del narcisismo primario. El *Superyó*, sin embargo, como heredero del complejo de Edipo, es el resultado de las identificaciones secundarias: su poder se extrae de las comunicaciones entre el ideal del *yo* y sus impulsos pulsionales, siendo sus caracteres: la culpa, los reproches, la necesidad de punición o la reacción terapéutica negativa, llegando al límite de la melancolía.

En el citado texto “*El Yo y el Ello*” (1923) al referirse al *yo*, Freud afirma que no sólo lo más profundo sino también lo más alto en el *yo* puede ser inconsciente.

El *yo* es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie. Si uno le busca una analogía anatómica, lo mejor es identificarlo con el “homúnculo del encéfalo” de los anatomistas<sup>755</sup>.

De este modo, el *yo consciente* es sobre todo un *yo-cuerpo*<sup>756</sup>. En otro momento, va a enunciar que el *yo* hunde sus extremidades en lo inconsciente y, a su vez se encuentra en la conciencia, hasta el punto que el *yo-cuerpo* es el lugar donde las investiduras libidinales son enviadas a los objetos y al interior del cual se las vuelve a retirar, al modo de los pseudópodos de cuerpos protoplásmicos<sup>757</sup>:

Si queremos volver a adoptar el punto de vista de nuestra escala de valores, tendríamos que decir: no sólo lo más profundo, también lo más alto en el *yo* puede ser inconsciente. Es como si de este modo nos fuera demostrado lo que antes dijimos del *yo consciente*, a saber, que es sobre todo un *yo-cuerpo*<sup>758</sup>.

En la medida en que el *yo* tiene una apoyatura inconsciente bien pudiéramos inferir el carácter inconsciente del cuerpo, es decir, aquel por el cual es referido el narcisismo primario y que dura hasta que el *yo* empieza a investir con libido las representaciones de

---

<sup>751</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 406.

<sup>752</sup> Enuncia en: “*Más allá del principio del placer*” (1920). *O.C.* 18: 44 y 45.

<sup>753</sup> Bercherie P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 406.

<sup>754</sup> Op.cit.: 414 y 415.

<sup>755</sup> Freud, S. *O.C.* 19: 27.

<sup>756</sup> Op.cit.: 29.

<sup>757</sup> Freud S. “*Esquema del psicoanálisis*”, 1940. *O.C.* 23:148.

<sup>758</sup> Freud, S. “*El yo y el ello*”, 1923. *O.C.* 19: 29.

objetos, a trasponer libido narcisista en libido de objeto<sup>759</sup>. Normalmente, no tenemos otra certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro *yo propio* (que Lacan, denominaría como *ego*). Freud recalca entonces, que la libido tiene sus fuentes somáticas: “el cuerpo íntegro es una zona erógena tal” declara en “*Moisés y la religión monoteísta*” (1939). El yo, entonces, recibe las percepciones conscientes que provienen del mundo exterior, pero también, se reciben percepciones conscientes desde el interior del cuerpo, los sentimientos, siendo el influjo de estos posiblemente más imperiosos sobre la vida anímica que las percepciones externas mismas refiere en el texto anterior<sup>760</sup>.

En su texto “*Inhibición, síntoma y angustia*” (1926), Freud matiza algunas cuestiones de esta segunda tópic. La angustia, radica en el yo; la angustia se convierte más bien en la causa y no en la consecuencia de la represión. Y gracias a la angustia, el yo actúa sobre el ello. Cuando en este contexto se hable de trauma, lo hará como vivencias en el cuerpo propio o bien percepciones sensoriales, vivencias o impresiones. En “*Moisés y la religión monoteísta*” (1939), desarrolla que tres puntos hacen de condiciones iniciales: aparición temprana, olvido y, en tercer lugar, contenido sexual-agresivo<sup>761</sup>. Por otra parte, los síntomas son creados para sustraer al yo de la situación de peligro apareciendo bajo su dependencia; de ahí que Freud rescatará el viejo concepto de defensa. No en vano, desde hace tiempo el síntoma, como formula en “*Inhibición, Síntoma y Angustia*” (1926), es tomado como una suerte de *cuerpo extraño*, que alimenta sin cesar fenómenos de estímulo y de reacción dentro del tejido en que está inserto<sup>762</sup>. De esta manera, la sensibilidad dolorosa del cuerpo representa un doble papel: el dolor aparece cuando es tocado por fuera pero también cuando la situación patógena que ese lugar subroga es activada vía asociativa desde adentro, con lo que el yo recurre a medidas precautorias para evitar el despertar del síntoma por la percepción externa<sup>763</sup>. Además, hay situaciones donde el síntoma ya está ahí y no puede ser eliminado; en ese caso, se impone avenirse a esta situación y sacarle la máxima ventaja posible. En cuanto a la *inhibición*<sup>764</sup>: es remitida a una limitación funcional del yo para evitar un conflicto con alguna otra instancia.

Si la represión no es el único mecanismo de *Defensa* que el yo dispone; junto a la inhibición, encontramos también con algunos otros mecanismos tales como la regresión, la anulación retroactiva, la formación reactiva, la fobia o el aislamiento. Es en ese sentido que pudiera corresponder la aparición de ciertas modalidades psicopatológicas con los mecanismos de defensa recurridos.

El progresivo declive en la obra freudiana del concepto de *Narcisismo*, trajo consigo que el conflicto va a ir tomando un cariz más funcionalista, subordinado a factores como: el factor biológico que apunta a la dependencia originaria del yo; el factor filogenético: se trata del desarrollo de la pulsión sexual, peligros ante los que se defiende el yo. Y el factor psicológico, donde el yo se pone en situación defensiva ante ciertas mociones pulsionales del ello desplazando lo reprimido fuera de la ley, es decir, sometiéndolo a las leyes que rigen el inconsciente y la compulsión a la repetición: resistencias del yo, del superyó y del ello. A estos factores habrá que añadirle otros que desbordan los anteriores: la viscosidad de la libido, la acción de la pulsión de muerte y finalmente, la influencia del complejo de castración.

La patología, nos da a conocer multitud de estados en los que el deslinde del yo del mundo exterior se vuelve incierto: casos en que partes del cuerpo propio, fragmentos de pensamientos, percepciones, sentimientos etc., aparecen como ajenos al yo o se atribuye

---

<sup>759</sup> Freud, S. *O.C.*19: 65.

<sup>760</sup> Freud, S. *O.C.*23: 159.

<sup>761</sup> Op.cit.:72.

<sup>762</sup> Freud, S. *O.C.*20: 94.

<sup>763</sup> Op.cit.:107.

<sup>764</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 421.



al mundo exterior lo que manifiestamente se ha generado dentro del yo <sup>765</sup>. Dicho *proceso sustitutivo* es mantenido lo más lejos posible de su descarga en la motilidad y si esto no se logra, se agota en la *alteración del cuerpo propio* que le está prohibido transponerse en acción, ni desbordarse sobre el mundo exterior<sup>766</sup>. Represión de la pulsión en la neurosis y renegación de la realidad en las psicosis: esos son los mecanismos etiológicos fundamentales en la producción clínica.

Es por lo que el tratamiento<sup>767</sup> se funda en la ampliación del yo: “donde el ello era, que el yo deba advenir”, dirá Freud (1933). Se trata de destruir el superyó hostil, extendiendo el proceso secundario a la mayor parte del aparato psíquico.

Si las fuentes del penar vienen de la naturaleza, del cuerpo o de la sociedad, siendo inevitables las dos primeras, podemos mitigarlas en gran medida. Respecto a la tercera, se niega a admitirla: no puede entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos.

La *cuestión de la feminidad* tampoco escapa a los interrogantes freudianos<sup>768</sup>. Freud plantea que no existe una libido femenina, sino una libido de naturaleza masculina para ambos sexos, colocando al falo y al complejo de castración como el operador de la vida sexual tanto en niños como en las niñas.

En “*Esquema del psicoanálisis*” (1940) un Freud cercano a su fin, nombra a las pulsiones a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello. Representan los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica. Las pulsiones, constituyen el eje sobre el que pivota su postrera concepción de la corporeidad. En esta, su última formulación, alude que resolvió aceptar sólo dos pulsiones básicas: *el eros y pulsión de destrucción*.

Al fin de esta etapa<sup>769</sup>, todo lo que queda como síntesis de su pensamiento son sus *características asociacionistas desde la teoría de la representación*. A esto, hay que añadirle la *neta separación entre los fenómenos conscientes e inconscientes*, desde una *óptica empirista*. Y sin duda, una *concepción del psiquismo centrada en el sujeto como una mónada*, que, desde su primera autosuficiencia, descubre el mundo más tarde y luego se adapta a él.

*Cuerpo Pulsional*, como hemos visto, donde la repetición encuentra sus lugares localizados en el cuerpo propio, más allá de su fijación histórica o del tipo de satisfacción que produzca. Cuerpo entonces: *como repetición, como compulsión, sede de la angustia, cuerpo como vivencia traumática, cuerpo como un yo-esencia, cuerpo superficie, yo inconsciente, cuerpo como representación-objeto, cuerpo pulsional, libidinal, Yo ideal, investidura, cuerpo como zona erógena, como síntoma, como Eros y Destrucción, etc.*

El cuerpo, analizado de esta manera se convierte en la sede pero, también, en el fin de los impulsos del Ello que, de otra manera, no puede satisfacer; en una compleja dinámica donde los procesos primarios de la pulsión luchan contra la libido del Eros. Es lo que pudiéramos denominar un *Cuerpo económico* en referencia al modelo que en su última tópica enuncia. El cuerpo se convierte en las fuentes de la libido, una libido que se caracteriza bien por su movilidad, bien por su fijeza.

En esta organización del cuerpo, primaria, Freud no deja de hacer continuas alusiones al papel representado por el Otro, que puede ser cualquiera, pero debe ser alguno, en tanto presentador encarnado de las primeras representaciones. Difícil elección para el sujeto infantil, entre el hiperinvestimento de ciertos órganos y la elección parental como objeto; Freud, responde que el niño siempre prefiere elegir su cuerpo.

---

<sup>765</sup> Freud, S. *O.C.*21: 67.

<sup>766</sup> Freud, S. *O.C.*20: 91.

<sup>767</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 429.

<sup>768</sup> Muestras en este sentido, pueden ser: “*Sobre la sexualidad femenina*” (1931), o “*La feminidad*”. 33<sup>a</sup> conf: “*Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis*” (1933).

<sup>769</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 430 y ss.

En esta suerte de ontología de un *yo* ampliado con sus raíces inconscientes en negociación constante con el *ello*, el cuerpo se convierte no solo en una *esencia-corporal* sino, en esto Freud es taxativo, en *la proyección misma de su superficie*. Hasta el límite de enunciar que el *yo*, es ante todo, un *yo-cuerpo*<sup>770</sup>. Desde el primado de la segunda tópica, el cuerpo se convierte en la sede de la inhibición, el síntoma o la angustia. Cuerpo *continente* de las investiduras libidinales, en el que las diversas formaciones serán efecto de la negociación entre el quantum de flujos pulsionales, sus objetos y sus posibilidades de proyección, ligaduras o transferencias. Así planteado el cuerpo, lugar de desplazamientos y sustituciones de satisfacción, se convierte en el indispensable *aliado del yo*.

Muy interesante resulta cuando a estas alturas, Freud se ve forzado a reconocer dos cuestiones que a nuestro entender han resultado, casi al final, de lo más revelador. De un lado la condición sintomática inherente a la propia subjetividad humana: el síntoma aparecerá como encarnado, incorporado. De manera tal que no habría síntoma sin cuerpo. Un cuerpo, ahora, elevado a la dignidad de *la Cosa (das Ding)*. Dicha propiedad, va pareja al *reconocimiento* -otro rasgo distintivo de este periodo freudiano- de los límites de la cura psicoanalítica, sobre lo real de la pulsión.

Definidos los límites del tratamiento psicoanalítico acentúa su inoperancia en cuanto a lo que del cuerpo se refiere, en concreto en el tratamiento de las pulsiones más groseras.

#### 8.4. Los paradigmas del Cuerpo en J. Lacan.

Para esta aproximación, como se ha comentado más atrás, hemos recurrido a material procedente de nuestra anterior Tesis, y posterior publicación<sup>771</sup>, releída bajo una diferente orientación. Tomando como un eje vertebrador, que delimita y ordena los diferentes grandes periodos en la obra lacaniana, el texto de J.-A. Miller (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999).

Como señalé se trata de un paradigma constante en Lacan, es también lo que constituye la base misma de la pareja del sujeto y del Otro. La operación lacaniana consiste en transferir sistemáticamente al lugar del Otro, bajo formas diversas, todo lo que es determinante del sujeto. Correlativamente, cuanto más se infla el Otro, más se vacía el sujeto hasta confundirse con un agujero, con diferentes modos de agujero...<sup>772</sup>

J.-A. Miller, en el mencionado texto, habla de los *shifting paradigmas in Lacan*. ¿A qué se refiere Miller? A que los paradigmas, en Lacan, son cambiantes respecto a una constancia y que dichos paradigmas se conectan unos con otros, conciliando la noción de discontinuidad con cierta continuidad, es decir, que están articulados en un franqueamiento donde los paradigmas se articulan entre sí sin necesariamente ser equivalentes. A este respecto, comenta:

que son fotogramas simplificados previstos para intentar recomponer, por efecto de esta superposición acelerada, el movimiento que anima lo que llamamos la enseñanza de Lacan en cuanto a la doctrina del goce<sup>773</sup>.

---

<sup>770</sup> Freud, S. "El yo y el ello" (1923). O.C.19: 29.

<sup>771</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, José Angel: *Los paradigmas del cuerpo en psicoanálisis*. Tesis Doctoral en Medicina (Psiquiatría). US. Sevilla. 2011. Y: *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015: 126-341.

<sup>772</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 209-210.

<sup>773</sup> Op.cit.: 221.

Estos paradigmas, que toman como punto de partida el Otro, no pueden desplegarse sin acudir a las categorías que le acompañaron hasta el final de sus días, de *lo simbólico, lo imaginario y lo real*. El cuerpo en tanto imaginario, en tanto real y en tanto simbólico, se va a entremezclar a lo largo de su obra. Ahora bien, su importancia tanto en términos absolutos como relativos irá cambiando: si pudiéramos decir que en primer tramo de su enseñanza el cuerpo Imaginario tenía una gran presencia, progresivamente, el acento se pondría en el cuerpo en tanto Simbólico para ceder su lugar al cuerpo en tanto Real - justamente, a medida que el propio cuerpo fue tomando una progresiva importancia- y que ocuparía la última parte de su enseñanza.

Resulta evidente, asimismo, que en la medida que el acento está puesto en lo propio del cuerpo y que este no lo es sin sus conceptos fundantes, es por lo que, al igual que con S. Freud, deberemos atender también a la evolución de dichos conceptos. Lo cual, y en este lapso de espacio es una labor que no deja otra alternativa que apenas puede ser esbozada.

#### 8.4.A. Primer paradigma: *Cuerpo Imaginario (1953-1956)*.

Es bien conocido que la aportación con la que Lacan hace su entrada al medio analítico fue con una tesis nueva. Tesis que pretendía reformular las anteriores acepciones freudianas que ponían el acento en el Yo como mediador y organizador del resto de las instancias. Y lo va a hacer a través del “*El estadio del espejo*” como formador de la función del yo (1949). De él, ya en 1936, dice que nuestra concepción del estadio del espejo puede contribuir a esclarecer la asunción del desgarro original mediante el juego que consiste en expulsar el objeto, la afirmación de la unidad del cuerpo propio mediante la identificación con la imagen especular<sup>774</sup>. En dicho texto comenta que<sup>775</sup>: el yo, se construye a imagen del semejante y esa imagen devuelta por el espejo, es uno mismo. Esta buena forma que al modo gestáltico será la matriz de futuras identificaciones en tanto fuente de síntesis, lo *es también de desconocimiento*. Veámoslo desde el *Sem. I* <sup>776</sup>:

Saben que la actitud del niño, entre los 6 y los 18 meses, frente a un espejo, nos informa sobre la relación fundamental del individuo humano con la imagen. Pude mostrarles, el año pasado, el júbilo del niño frente al espejo durante este período...Lo más importante no es la aparición de esta conducta a los 6 meses sino su ocaso a los 18 meses. En efecto, súbitamente, la conducta del niño cambia por completo, como lo he mostrado el año pasado, para no ser más que una experiencia, *Erscheinung*, una experiencia entre otras, sobre las cuales puede ejercer el niño una actividad de control y de juego instrumental<sup>777</sup>.

El mundo característico en este periodo inaugural es pues, un *mundo narcisista*. En los “*Complejos familiares*” (1938), uno de sus textos primigenios, Lacan comenta el término al que Freud y Abraham, desde 1908, asignaron su sentido puramente energético de investimento de la libido sobre el cuerpo propio. Por lo tanto, es *la estructura profundamente antropomórfica y organomórfica*, que se hace visible en la participación megalomaniaca, afirmando que incluye el Todo, que su cuerpo se compone de los materiales más preciosos<sup>778</sup>. En dicho artículo, reseña que la imagen especular en razón de estas afinidades aporta un buen símbolo de dicha realidad: su valor afectivo, ilusorio

---

<sup>774</sup> Lacan, J. *OE*: 83.

<sup>775</sup> Lacan, J. *EC* .1: 86-90.

<sup>776</sup> Lacan, J. *Los escritos técnicos de Freud*. 1985.

<sup>777</sup> Lacan, J. *Sem. I*: 251.

<sup>778</sup> Lacan, J. *OE*:75.

como la imagen, y de su estructura<sup>779</sup>. Cuerpo propio que ya había sido entrevisto por los moralistas bajo la pasión del amor propio<sup>780</sup>.

Y Lacan refiere la tensión original que se da entre lo más fragmentado y anárquico del sujeto y sus percepciones, resultando que el principio de dicha unidad percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo: imagen percibida afuera y de forma anticipada<sup>781</sup>. Dicho cuerpo fragmentado preespecular se *unifica* anticipadamente en la imagen del Otro, y por dicha imagen han de pasar el deseo y la necesidad. Es lo que hace al referirse a las *imago*s del cuerpo fragmentado: de castración, de eviración, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento, que luego han de estructurarse<sup>782</sup>, estructura arcaica del mundo humano: fantasmas de desmembramiento, de dislocación del cuerpo<sup>783</sup>. El *fantasma de castración*, insiste, esta precedido toda una serie de fantasías de fragmentación del cuerpo que van, regresión, desde la *dislocación y el desmembramiento, pasando por eviración, por la eventración, hasta la devoración y el enterramiento*<sup>784</sup>. Se siente también la agresividad, en las anomalías de la *lateralización, en las formas de inversión sexual y cultural*. También en las *prácticas de socialización*<sup>785</sup>. Y también aparece en las *patologías*, como ya Freud entrevió tempranamente. Busquemos en este estadio, comenta Lacan, el origen de la famosa *complacencia somática*, que es preciso admitir como condición constitucional de la histeria. En cuanto al *síntoma obsesivo*, disociación de las conductas organizadoras del yo, aprehensión, obsesión-impulsión, ceremoniales, conductas coercitivas, obsesión rumiadora, escrupulosa o duda obsesiva, proviene del desplazamiento del afecto en la representación<sup>786</sup>.

Dicha conciencia del cuerpo, lo es como *totalidad* que brinda al sujeto un dominio imaginario del cuerpo<sup>787</sup>. Dicha identificación dinámica afectiva por la que un sujeto se reconoce con la *gestalt visual* de su propio cuerpo es unidad ideal, imago salvadora, que aunque valorizada en su desolación original, está ligada a la discordancia que lleva las señales de una *prematuration natal*<sup>788</sup>. ¿A qué se refiere con dicha prematuración?: a que el niño anticipa la conquista de dicha unidad cuando su motricidad voluntaria aún es inacabada<sup>789</sup>. El estudio del comportamiento de la primera infancia permite afirmar, dice entonces, que las sensaciones *extero-, propio- e interoceptivas* no están todavía, tras el duodécimo mes, lo suficientemente coordinadas como para el reconocimiento del cuerpo propio sea acabado, ni correlativamente la noción de lo que le es exterior<sup>790</sup>. Dicho drama, cuyo empuje interno se precipita *de la insuficiencia a la anticipación*<sup>791</sup> y que, para el sujeto, va desde una imagen fragmentada hasta una forma ortopédica de la totalidad y la identidad enajenante, es la que marcará todo su desarrollo mental<sup>792</sup>. Este acto de dominio, rebota enseguida en el niño en una serie de gestos en los que

---

<sup>779</sup> Op.cit.: 51.

<sup>780</sup> Lacan, J. "La cosa freudiana" (1955). EC. 1: 410-411.

<sup>781</sup> Lacan, J. *El yo en la teoría de Freud*. 1983. Sem. II: 252.

<sup>782</sup> Lacan, J. "La agresividad en psicoanálisis" (1948). EC. 1: 97-98.

<sup>783</sup> Lacan, J. "Los complejos familiares". OE: 52.

<sup>784</sup> Lacan, J. OE: 63.

<sup>785</sup> Lacan, J. EC. 1: 97-98.

<sup>786</sup> Lacan, J. OE: 86.

<sup>787</sup> Lacan, J. Sem. I: 128.

<sup>788</sup> Lacan, J. EC. 1: 104-106.

<sup>789</sup> Lacan, J. "La agresividad". EC. 1: 104-106.

<sup>790</sup> Lacan, J. OE: 42.

<sup>791</sup> Afirmación sumamente controvertida, pero constatable, que implica que en cachorro humano la intención, la conciencia, es previa a la acción y su ejecución. Enorme cuestión que permite colegir el poder del Lenguaje en el paso de la sensación a la percepción. Pero que rebatiría, de facto, alguna de las afirmaciones fenomenológicas respecto al sentido inherente de las sensaciones propioceptivas

<sup>792</sup> Lacan, J. EC. 1: 89-90.

experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente<sup>793</sup>.

Ahí es donde se comprueba que *la imago* del otro está ligada a la estructura del cuerpo propio y especialmente de sus unciones de relación<sup>794</sup>. Por eso, y ya en este periodo lacaniano, pone el acento en la precoz captura del sujeto por el Lenguaje. Como dice Lacan en “*El discurso de Roma*” (1953): el estudio de la estructura del lenguaje en el cuerpo ya le interesó desde el inicio de su enseñanza<sup>795</sup>.

El cuerpo como imagen real, en el juego del espejo cóncavo, consiste en este primer paradigma lacaniano en tanto las primeras imagos quedan unificadas por la función del Otro<sup>796</sup>. Lacan, introduce al Otro como correlato intersubjetivo del sujeto<sup>797</sup>. Es un Otro de la comunicación intersubjetiva en una posición y propiedad diferentes al sujeto. El cuerpo, recuerda Lacan: “no solo se convierte en el lugar en la topografía, de su imagen que se tiene, sino que, en tanto su deseo ha pasado por el cuerpo Otro es por lo que el sujeto se reconoce como cuerpo y por tanto como conciencia de sí. Pero es conciencia que puede separarse de su propio cuerpo”<sup>798</sup>. Como Lacan infiere:

Nos reconocemos como cuerpo en la medida en que esos otros, indispensables para reconocer nuestro deseo, también tienen un cuerpo, o más exactamente, que nosotros al igual que ellos lo tenemos<sup>799</sup>.

Por eso podemos comprender el Estadio del Espejo como una *identificación* en el sentido pleno del término: transformación producida en el sujeto cuando *asume* una imagen, efecto que está indicado en la teoría como imago<sup>800</sup>. El cuerpo fragmentado, dijimos, encuentra su unidad en la imagen del otro que es su propia imagen anticipada: situación dual donde se esboza una relación *polar pero no-simétrica*<sup>801</sup>. Es donde el deseo de la cría del hombre se ha convertido en el deseo de otro, de un alter ego que lo domina y cuyo objeto de deseo constituye en lo sucesivo su propia pena<sup>802</sup>.

En el primer seminario de Lacan, J. Hypolite habla del *cuerpo ideal, estatu(t)ario*, o estatua. A lo que Lacan responde como el *Ideal-Ich*. Lo que el sujeto encuentra en el otro es, ante todo, una serie de planos ambivalentes, de alienaciones de su deseo: de un deseo aún en pedazos<sup>803</sup>. Es por lo que la imagen de la forma del otro es asumida por el sujeto. Si esta está situada en su interior es gracias a esta superficie que en la psicología humana se introduce en esa relación del adentro con el afuera por la cual el sujeto se sabe, se conoce como cuerpo<sup>804</sup>. Y será esta *referencia central al cuerpo* la que organizará el mundo, los objetos y las primeras relaciones que asisten al infante. Todos ellos poseerán un carácter fundamentalmente antropomórfico, digamos incluso *egomórfico*. El hombre evoca una y otra vez en esta percepción su unidad ideal, jamás

---

<sup>793</sup> Lacan, J. *EC*. 1: 86- 89.

<sup>794</sup> Lacan, J. *OE*: 49.

<sup>795</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2010: 163.

<sup>796</sup> Lacan, J. *Sem*. I: 150-190.

<sup>797</sup> Miller, J.A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 222.

<sup>798</sup> Lacan J. *Sem*. I: 223.

<sup>799</sup> Op.cit.: 223.

<sup>800</sup> Lacan, J. *EC*. 1: 86-89.

<sup>801</sup> Lacan, J. *Sem*. II: 88. Lo cual cuestiona y con mucho, la tan manida inter-subjetividad, que nunca es dual ni dialógica, pues el sujeto y el Otro, representado en el otro, están en posiciones sumamente divergentes.

<sup>802</sup> Lacan, J. “*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*”. *EC*.1. 1955: 306-307.

<sup>803</sup> Lacan, J. *Sem*. I: 224.

<sup>804</sup> Op.cit.: 253.

alcanzada y que le escapa sin cesar<sup>805</sup>. ¿De dónde se toman prestados los elementos de nominación de ese discurso (el orden simbólico)? De manera general, recuerda Lacan, el material, es el propio cuerpo<sup>806</sup>.

Es desde ese funcionamiento que el inconsciente lacaniano en esta su primera versión, aparece ya sea como un lenguaje o como palabra. La palabra, es cuerpo sutil, pero cuerpo dice Lacan en “*Función y campo*” (1955):

La palabra en efecto es un don de lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto<sup>807</sup>.

Y, para ello, no vacila en tomar la teoría de E. Jones<sup>808</sup> -a pesar de cuestionarla más tarde- sobre la simbolización para remarcar como “*millares*” de ellos (de símbolos) se refieren al cuerpo propio, al nacimiento, la vida, la muerte o el parentesco<sup>809</sup>. Y a la inversa, igual que la muerte se refleja en el fondo del significado, el significante toma en préstamo toda una serie de elementos vinculados con un término profundamente comprometido en el significado, es decir el cuerpo<sup>810</sup>.

¿A fin de cuentas, se pregunta, acaso no sabemos que en las significaciones que orientan la experiencia analítica, ese “significante está dado por el cuerpo propio”?<sup>811</sup>.

A fin de cuentas, gran parte de la experiencia analítica no es más que esto: la exploración de los callejones sin salida de la experiencia imaginaria, de sus prolongaciones que no son innumerables pues descansan en la estructura misma del cuerpo en tanto que ella define como tal, una topografía concreta<sup>812</sup>.

Recapitulemos. En esta primera versión -de un *Cuerpo Imaginario*- el goce pulsional no procede tanto de la palabra, incluso del sujeto, como del yo como instancia: *cuerpo topográfico, unificado, forma constituyente, gestalt, imagen real, imagen libidinizada, desconocimiento y anticipación, cuerpo egomórfico, cuerpo como ser y tener, cuerpo objeto, ideal del yo, cuerpo material de discurso, cuerpo sutil, cuerpo transicional, cuerpo facticio, cuerpo expropiado, cuerpo como monumento, conciencia de sí, palabra de verdad, cuerpo narcisístico, significante, sede de las pasiones, de las imagos y las identificaciones...*

Vemos pues, como en esta primera etapa, el acento está puesto en lo imaginario del cuerpo que es tomado *como objeto fundante*. Imagen percibida de manera externa, causa de júbilo, sin duda, imagen que recorta el yo, en lo que muestra, y esconde. Ahora bien, en tanto que el niño excede del puro control motriz -más propio del reino animal- para jugar de manera gestual, vemos ahí el fenómeno identificatorio que unificará lo fragmentario hasta devenir una totalidad: una unificación parcializada. Es lo que Lacan nombra como una topografía concreta del narcisismo.

Esta versión especular de la subjetividad y la aspiración hacia su completud, han recorrido longitudinalmente la historia de la subjetividad. La imagen, transforma la palabra hasta el punto de convertirla en sentido. Este es el carácter *no-idéntico-a-sí* que

---

<sup>805</sup> Lacan, J. *Sem. II*: 252.

<sup>806</sup> Lacan, J. *Sem. III*: 22. Otra de sus grandes afirmaciones, en el sentido que los grandes significantes Amo, aquellos que marcarán y constituirán la vida de cada quién, del cuerpo son tomados.

<sup>807</sup> Lacan, J. *EC*. 1: 289.

<sup>808</sup> E. Jones (1879-1958). Neurólogo, psicoanalista didacta (IPA) y biógrafo oficial de S. Freud

<sup>809</sup> Lacan, J. *EC*. 1: 282-283.

<sup>810</sup> Lacan, J. *Sem. IV*: 53.

<sup>811</sup> Lacan, J. *Sem. III*: 372.

<sup>812</sup> Lacan, J. *Sem. I*: 234.

recorre y mantiene como brújula reveladora a lo largo de toda la epistemología lacaniana frente a ciertas veleidades fenomenológicas esencialistas, y que seguirá sosteniendo en el *Sem. X: La angustia*<sup>813</sup>.

#### 8.4.B. Segundo paradigma: *Cuerpo Significante (1957-1958)*.

En este segundo paradigma, lo que encontramos es una progresiva *significantización* del cuerpo: donde lo imaginario se reescribe en términos simbólicos, poniendo el acento en la autonomía de la articulación significativa<sup>814</sup>.

Lacan. asevera que la imagen de sí, del cuerpo, desempeña un papel primordial que acaba dominándolo todo. Y esto se debe a que dicha imagen en el hombre está abierta a una dialéctica del significante: la imagen del cuerpo no carece de vínculo con la relación fundamental del sujeto con la tríada significativa<sup>815</sup>. Ese otro, dirá, ese objeto prevalente en el erotismo humano es la imagen del cuerpo propio en sentido amplio<sup>816</sup>. El sujeto experimenta, por ejemplo, reacciones de decepción, de malestar, de vértigo en su propio cuerpo con respecto a la imagen ideal que tiene de dicho cuerpo; y que adquiere en él un valor predominante debido a un rasgo de su organización que “vinculamos, con mayor o menor razón: *con la prematuración de su nacimiento*”<sup>817</sup>. Y que hace que el sujeto se reconozca separado de su propia imagen<sup>818</sup>. Máxime cuando el cuerpo resulta amenazado: nos referimos a los temores de daños narcisistas en el cuerpo propio. Lo dañado, cuando hablamos de la necesidad de reaseguramiento narcisista podemos ponerlo en el registro del *yo ideal*<sup>819</sup>.

El significante, entonces, anula al goce que se va restituyendo bajo la forma del *deseo* como significado. Las pulsiones, asimismo, son estructuradas desde el punto de vista del lenguaje<sup>820</sup>. De esta manera, la pulsión es leída en posición significativa y el deseo lo es como significado de la demanda inconsciente. Nombrando como *falo* a ese significante particular que, desplazado de su lugar imaginario, designa el conjunto de los efectos del significante sobre el significado<sup>821</sup>.

El falo es aquel significante particular que, en el cuerpo de los significantes, está especializado en designar el conjunto de los efectos del significante, en cuanto tales, sobre el significado<sup>822</sup>.

Por esta razón, precisamente, en su caso más que en ningún otro, la captación por parte de la cadena metafórica ha de desempeñar su papel para convertirlo en un significante que, al mismo tiempo, se convierte en el significante privilegiado de la relación con el otro del Otro, lo cual hace de él un significante central del inconsciente<sup>823</sup>.

Este momento de corte está asediado por la forma de un jirón sangriento: la libra de carne que paga la vida para hacer de él el significante de los

---

<sup>813</sup> Op.cit.: 237.

<sup>814</sup> Miller, J. A. 2003: 227.

<sup>815</sup> Lacan, J. *Sem. V*: 280-281.

<sup>816</sup> Lacan, J. *Sem. VI. El Deseo y su interpretación*. Inédito. Versión: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Este seminario, ya establecido, ha sido editado en fechas muy recientes en castellano. 10.12.58.

<sup>817</sup> Lacan, J. *Sem. V*: 470.

<sup>818</sup> Lacan, J. *Sem. VI*. Inédito. 11.2.59.

<sup>819</sup> Lacan, J. *Sem. V*: 297.

<sup>820</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica (1998-1999)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 227.

<sup>821</sup> Op.cit.: 228.

<sup>822</sup> Lacan, J. *Sem. V*: 401-402.

<sup>823</sup> Op.cit.: 492-493.

significantes, como tal imposible de ser restituido al cuerpo imaginario; es el falo perdido de Osiris embalsamado<sup>824</sup>.

Para ser el significante del deseo del Otro, el falo, se rechaza una parte esencial de los atributos. A su vez, la presencia del falo en la relación del sujeto con la imagen del semejante, del otro con minúscula, de la imagen del cuerpo, es precisamente algo cuya función propia en el equilibrio del sujeto se debería estudiar en vez de interpretarlo y asimilarlo pura y simplemente a su función en sus otras apariciones. Es por ello, que el cuerpo está comprometido en este asunto del falo, pero, por el contrario, “el falo no está comprometido con nada, ya que siempre se desliza de entre los dedos”<sup>825</sup>.

Si el goce lacaniano se reparte entre el deseo y el fantasma, el *fantasma*, reúne todo lo que implica de vida: no habría fantasma que no fuera asimilable a un argumento significativo<sup>826</sup>. La libido misma, se inscribe en el significante<sup>827</sup>. Por eso, el *Eros* humano -recuerda Lacan<sup>828</sup>- está comprometido en cierta relación con su propio cuerpo.

En este segundo paradigma -*Cuerpo Significante*- vemos como la imagen de sí, que es la del cuerpo, se convierte en la matriz del material simbólico al cual el sujeto se identifica. Fijémonos que el cuerpo ha pasado de ser una *gestalt*, una forma con vocación de unificación a poco que fuera sancionada por otro, a devenir una serie de elementos discretos, diferenciales, que se articulan bajo las leyes del lenguaje

De manera tal que la relación entre las imágenes resulta de un orden simbólico: *cuerpo Ideal del Yo- cuerpo Yo Ideal, cuerpo fantasmático, cuerpo significativo, cuerpo fálico del deseo, cuerpo erótico, cuerpo hablado, cuerpo del Otro...*

Acá, el cuerpo en tanto significantizado, pudiéramos decir, al igual que el inconsciente, está *estructurado como un Lenguaje*. De hecho, bien entendido, el cuerpo no deja de regirse por las mismas leyes que constituyeron al inconsciente, efecto de la operación del lenguaje sobre la carne: es decir, las de la metáfora y la metonimia.

Vemos como esta homología, este paralelismo -sin fusión- entre cuerpo e inconsciente se va a repetir a lo largo de toda la obra lacaniana desde otros presupuestos paradigmáticos.

Si el deseo, el falo, apunta al corte, a la hiáncia velada por la pantalla fantasmática en la que se proyecta dicha forma ideal, la relación entre los sujetos se hará con una imagen mediando el deseo. Es por lo que, más bien, uno encuentra su cuerpo en el campo del Otro.

Bajo esta perspectiva expuesta, se determina una traducción de todos los términos: fantasma, pulsión, deseo, cuerpo, transferencia...a una suerte de *pansimbolización*, que Lacan ejecuta como giro epistémico de los conceptos fundamentales del psicoanálisis y donde el cuerpo, en tanto tal, podría situarse desde una posición fantasmática, como un lugar.

Esta versión lacaniana del cuerpo, la del significante que representa a un sujeto para Otro, muestra un cuerpo definido por una materialidad que es la de las palabras, la de las marcas que lo definen, la de los nombres que se incorporaron o significantizaron. Se trata entonces de un cuerpo *hablado*, conversado y fantaseado, donde es cernido, reconocido, más bien a partir de sus relatos. Cuerpo, que es también el de la propia historia, es decir, la de su cuerpo, que ocupa la esfera de las narraciones subjetivas o de sus prácticas y modos de gozar. Estaríamos designando también, no solo el Otro del cuerpo, sino, asimismo, *el cuerpo del Otro*. O el cuerpo en el Otro. Un Otro, construido a partir de los significantes primordiales, que del cuerpo son extraídos, hasta el punto -

---

<sup>824</sup> Lacan, J. “La dirección de la cura”, 1958, *EC.2*: 609-610.

<sup>825</sup> Lacan, J. *Sem.VI*. Inédito.29.4.59.

<sup>826</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 268.

<sup>827</sup> Op.cit.: 229.

<sup>828</sup> Lacan, J. *Sem.VI*. Inédito. 17.12.58.



desde cierta posición maximalista- que pudiéramos definir toda con-versación, todo *diálogo, como siendo del cuerpo* (entre cuerpos, acerca del cuerpo).

Esta primacía de lo significante, a pesar de su corta duración cronológica, se mantendrá prácticamente a lo largo de toda la obra lacaniana haciendo de ella uno de sus rasgos epistémicos más reconocidos y conservando, todavía, su vigente actualidad.

#### 8.4.C. Tercer paradigma: El *Cuerpo Imposible* (1959-1962).

En este tercer modelo, la relación de discontinuidad establecida por la prevalencia del cuerpo como significante, ya no es la relación entre elementos discretos. Progresivamente la discontinuidad se hace mucho más pronunciada en la obra de J. Lacan.<sup>829</sup> Ante esta situación, la *imposibilidad* a la que somos deparados es la de lo simbólico para reducir el agujero que provocó su irrupción.

Lo expresa muy bien Lacan al aludir al enigma referido a la manera en que el propio sujeto puede acceder a su propio cuerpo<sup>830</sup>, eterna distinción de unión o desunión del alma y del cuerpo que constituye el punto en el que se hacen añicos todas las articulaciones filosóficas. Y en su lugar aparece un vacío, un vacío indialectizable, imposible, ajeno absolutamente a cualquiera de las especies de representación: “cuando se avanza en dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el cuerpo del prójimo se fragmenta”<sup>831</sup>.

Siendo que la impotencia del Otro se enraíza en un imposible que es el mismo sobre cuya vía nos había conducido ya la pregunta del sujeto<sup>832</sup>, no posible, continúa, era ese vacío donde venía a surgir en su valor divisorio el *rasgo Unario*: “aquí vemos a este imposible, tomar cuerpo y conjugar la constitución del deseo en la interdicción original”.

En tanto rasgo definitorio, no se trata de un imposible que se presenta como una posibilidad diferida, teleología de una realización prometida al infinito, sino que la ruptura, el corte es inmanente: el que corresponde al introducir lo real como categoría *indialectizable*. Con lo que la respuesta propia para dicho vacío en lo real es *la nada, la Cosa*, el objeto perdido del que el sujeto deberá hacerse cargo. Lo real, como categoría genuinamente lacaniana, es lo imposible. La Cosa, se nos aparece como equivalente a la anulación que constituye la castración, entendida como la reducción del goce a un lugar vacío<sup>833</sup> cuyo suplemento nunca será el adecuado para llenarlo.

Vayamos por partes. El sujeto encuentra en esa imagen alterada de su cuerpo el paradigma de todas las formas del parecido que va a aplicar sobre el mundo de los objetos<sup>834</sup>. Es con la imagen real, fundamento de cierta relación del hombre con la imagen de su cuerpo y los distintos objetos constituibles de dicho cuerpo, con los pedazos del cuerpo original captados, “como la *i(a)* tiene la ocasión de constituirse”<sup>835</sup>. En la medida en que se realiza lo que vino a llamarse la imagen real, imagen del cuerpo que funciona en lo material del sujeto como propiamente imaginaria, o sea, libidinizada, sucede que el falo aparece en menos, como un blanco<sup>836</sup>. Es por lo que el campo del

---

<sup>829</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 231.

<sup>830</sup> Lacan, J. *Sem. IX: La Identificación* (1961-1962). Inédito. Versión: de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. 2.5.62.

<sup>831</sup> Lacan, J. *Sem. VII*: 244.

<sup>832</sup> Lacan, J. *Sem. IX*: 21.3.62.

<sup>833</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 232.

<sup>834</sup> Lacan, J. “*Subversión del sujeto*” (1960). *EC. 2*: 795-796.

<sup>835</sup> Lacan, J. *Sem. X. La angustia*. 2006: 131-132.

<sup>836</sup> *Op.cit.*: 50-51.

cuerpo propio es el campo narcisista, del que depende el progreso del proceso del investimento<sup>837</sup>:

Aún en tiempos de Kant, lo que se nos presenta como el límite de las posibilidades de lo bello, como el *ideale Erscheinen*, es la forma del cuerpo humano...Es la envoltura de todos los fantasmas posibles del deseo humano<sup>838</sup>.

Lo que le lleva, casi que obligatoriamente, a justar cuentas con la Fenomenología. Lacan, comenta que aquí se articula justamente el vuelco esencial de una crisis de la que surgió toda nuestra instalación moderna en el mundo. Freud sanciona, introduciendo nuevamente, de una vez por todas, esa imagen del mundo, esos falaces arquetipos, allí donde deben estar, es decir, en nuestro cuerpo<sup>839</sup>.

De ahí que no se trate de la clase de compromiso que la fenomenología contemporánea trató de subrayar de una forma fecunda y sugestiva recordándonos que la totalidad de la función y de la *presencia corporal -estructura del organismo* de Goldstein, *estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty- está comprometida en toda percepción. Esta vía, cargada de toda una cosecha de hechos, dice Lacan, ofrece algo que desde siempre nos ha parecido bien deseable: la solución del *dualismo del espíritu y del cuerpo*. Ella hace del cuerpo, tomado en el plano funcional, una especie de doble, de reverso, de todas las funciones del espíritu. No por ello debemos estar satisfechos, *porque de todas maneras algo se escamotea allí*. Para concluir que tras muchos siglos en que se hizo del alma un cuerpo espiritualizado: “la fenomenología contemporánea hace del cuerpo un alma corporeizada”<sup>840</sup>.

Incluso, Lacan en un artículo dedicado a M. Merleau-Ponty (1961), enuncia que: “esta dirección exigida hacia lo que ordena las covariancias fenoménicamente definidas de la percepción, el filósofo de nuestro tiempo va a buscarla, lo sabemos, en la noción de *presencia*, o para traducir literalmente el termino alemán, de *Ser-ahí*, a lo que se debe añadir *presencia (o Ser-ahí)-en-por-a-través-de-un-cuerpo*”<sup>841</sup>. Un cuerpo es como un allí constituyente de ciertas dimensiones de presencia (*Dasein*)<sup>842</sup>. Puntualizando que:

La fenomenología de la percepción, al querer resolverse en la presencia-por-el-cuerpo, evita esta conversión (los poderes de la reflexión por los que se confunden sujeto y conciencia), se condena a la vez a desbordar su campo y a que se le vuelva inaccesible una experiencia le es extraña... parece evitar el desvío fatal, al describir en él el proceso de una revelación directa del cuerpo al cuerpo<sup>843</sup>.

Esta castración, parcialización de la presencia es debido, nos dice, a que la emergencia, la irrupción simbólica sobre el organismo permite que pueda constituirse un cuerpo: “No es más que esto: el hombre que habla, el sujeto en tanto que habla, está ya implicado por esta palabra en su cuerpo. La *raíz del conocimiento* es este compromiso en el cuerpo”<sup>844</sup>.

---

<sup>837</sup> Lacan, J. *Sem. VIII. La transferencia*. 2003: 421-422.

<sup>838</sup> Lacan, J. *Sem. VII*: 355.

<sup>839</sup> Op.cit.:115-116.

<sup>840</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 237.

<sup>841</sup> Lacan, J. *OE*: 196.

<sup>842</sup> Lacan, J. *Sem. IX*. Inédito. 28.2.62.

<sup>843</sup> Lacan, J. *OE*: 197.

<sup>844</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 237

Por ello, la separación esencial de una cierta parte del cuerpo se convierte en simbólica de una cierta relación fundamental con el cuerpo propio<sup>845</sup>. Dicha cuestión se torna primordial<sup>846</sup>, cuando se plantee la relación del mundo significativa con la pulsión sexual, a saber, la prevalencia de la función erótica del cuerpo en la cuestión del sujeto. Si toda la discusión sobre las funciones de la causalidad se refiere siempre a una experiencia corporal, no se trata del cuerpo como algo que nos permitiría explicarlo todo ...sino que en el cuerpo hay siempre, debido a este compromiso en la dialéctica significativa, algo separado, algo sacrificado, algo *inerte*, que es la *libra de carne*<sup>847</sup>.

Freud nos dice, “la anatomía es el destino”. Esta fórmula se convierte en completa si damos al término de anatomía su sentido estricto, que pone de relieve la ana-tomía, la función del corte. La relación del hombre con el deseo solo se anima en la medida en que es concebible el despedazamiento del cuerpo propio<sup>848</sup>.

Lo que de novedoso formula este tercer paradigma, es que el goce es situado fuera del sistema, resulta inaccesible estructuralmente y solo es alcanzable por medio de la *transgresión*. En este tercer paradigma, el goce está del lado de la Cosa, es decir, el Otro del Otro<sup>849</sup>. La Cosa, aparece como un goce masivo, fuera de lo simbolizado y sin posibilidad alguna de alianza entre el goce y el Otro. La función del objeto cesible del cuerpo como separable, vehicula primitivamente algo de la identidad del cuerpo, antecediendo en el cuerpo mismo en la constitución del sujeto<sup>850</sup>. El rasgo parcial no se aplica tanto al hecho de que forman parte de un objeto total que sería el cuerpo, sino a que no representan sino parcialmente la función que los produce<sup>851</sup> *la objetividad* es el correlato de *un pathos de corte*<sup>852</sup>: “esa parte corporal de nosotros mismos es necesariamente y por su función, parcial. Conviene recordar que es cuerpo, y que nosotros somos objetales, lo cual significa que “solo somos objetos de deseo, en cuanto cuerpos”<sup>853</sup>.

En ese sentido, la relación entre el sujeto y este objeto parcial<sup>854</sup>, no es otra que la relación del sujeto a su propio cuerpo. De ahí que la relación a la imagen del cuerpo, como tal, está ligada por algo estructural a esta relación al objeto que es la del *fantasma fundamental*, que toma todo su peso<sup>855</sup>.

Será entonces en la obra lacaniana, cuando vaya apareciendo una dosificación del goce, de manera más modesta y manejable, como el “*objeto a*”<sup>856</sup>. Objeto, *plus de goce, suplemento, resto, desecho y causa* que, con el tiempo, irá cobrando -en concreto en el siguiente paradigma- mayor importancia capital en la formulación lacaniana, teórica y clínica. De él se dice que: el objeto a es ese resto, ese residuo, ese objeto que escapa al

---

<sup>845</sup> Op.cit.: 231.

<sup>846</sup> Lacan, J. *Sem. IX*. Inédito. 28.2.62.

<sup>847</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 232-237.

<sup>848</sup> Op.cit.: 256

<sup>849</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 267.

<sup>850</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 339-340.

<sup>851</sup> Lacan, J. “*Subversión del sujeto*” (1960). *EC.2*: 796-798.

<sup>852</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 231.

<sup>853</sup> Op.cit.:232- 234.

<sup>854</sup> Laca. *Sem. IX*. Inédito. 2.5.62.

<sup>855</sup> Op.cit.: 13.6.62.

<sup>856</sup> Miller, J.A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 267.

estatuto de objeto derivado de la imagen especular<sup>857</sup>. Ese objeto “es el prototipo de la significancia del cuerpo como lo que está en juego en el ser”<sup>858</sup>.

El objeto a, es el objeto -causa- de deseo. Eso quiere decir que el objeto parcial no es solamente una parte o pieza separada del dispositivo que imagina el cuerpo sino elemento de la estructura desde el origen. En cuanto seleccionado en los apéndices del cuerpo como índice del deseo, “es el índice levantado de una ausencia salvo que es allí donde el ello habla”<sup>859</sup>: “¿Qué es el objeto a en el plano de lo que subsiste como cuerpo y que nos sustrae en parte, por así decir, su propia voluntad? Este objeto a es aquella roca de la que habla Freud, la reserva última irreductible de la libido”<sup>860</sup>.

Su seminario dedicado a *La Angustia*, hace de tal afecto la manifestación del objeto lacaniano por excelencia. En él, recalca que dicho objeto permite que exista una reversibilidad entre la libido del cuerpo propio y la del objeto. Por lo tanto, se tratará de saber la relación que existe entre el objeto del deseo: estructurado como objeto parcial y su función de obturación y, por otra parte, el correlato libidinal que es que lo que permanece más irreductiblemente investido en el cuerpo propio, que es el núcleo del narcisismo<sup>861</sup>.

En este paradigma lacaniano hay otra satisfacción, que es la del deseo en tanto circula como el significado bajo el significante<sup>862</sup>.

Todo lo que hace por esta vía para acercarse, da cada vez más cuerpo a lo que, en el objeto de dicho deseo, representa la imagen especular. La angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar que llamaré, para hacerme entender, natural, a saber, el lugar (-phi), que corresponde, en el lado derecho, al lugar que ocupa, en el lado izquierdo, *el a* del objeto del deseo <sup>863</sup>.

Lo cual vuelve a traer a colación el papel jugado por el objeto, ese trozo de cuerpo, en relación con el falo como significante de deseo, y su correlato, la falta. A este respecto, Lacan, en su *Sem. IX*, dice que desde el punto de vista del deseo este cuerpo del otro, al menos por poco que lo ame no *vale sino por lo que le falta*<sup>864</sup>. *El falo, trozo de cuerpo significantizado*, por su especial constitución deviene así en puro *significante sin significación*.

En “*Subversión del sujeto*” (1960) recuerda que: “esta elección es permitida por el hecho de que el falo, o sea, la imagen del pene, es negatividad en su lugar en la imagen especular. Esto es lo que predestina al falo a dar cuerpo al goce, en la dialéctica del deseo”<sup>865</sup>.

El deseo se inscribe sobre la fantasía al igual que el yo sobre la imagen del cuerpo<sup>866</sup>. Es en razón de la función significante del falo como tal, que el pene real cae bajo el golpe de lo que en un comienzo fue aprehendido en la experiencia analítica como amenaza, a saber, amenaza de castración<sup>867</sup>. “Si la imagen especular es el canal que toma la transfusión de la libido del cuerpo hacia el objeto, una parte de esta inmersión queda preservada, su posición en punta la predispone, a una fantasía de caducidad en el que

---

<sup>857</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 50-51.

<sup>858</sup> Lacan, J. *EC.2*: 781-784.

<sup>859</sup> Lacan, J. “*Observación sobre el informe de Daniel Lagache*” (1960). *EC. 2*: 661-662.

<sup>860</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 121.

<sup>861</sup> Lacan, J. *Sem. VIII*: 429-430.

<sup>862</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003:229.

<sup>863</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 1-52.

<sup>864</sup> Lacan, J. *Sem. IX*. Inédito. 21.2.62.

<sup>865</sup> Lacan, J. *EC.2*: 801-803.

<sup>866</sup> Lacan, J. *EC.2*: 795-796.

<sup>867</sup> Lacan, J. *Sem. IX*. Inédito. 2 1.2.62.

viene a acabarse la exclusión de la imagen especular y del prototipo para el mundo de los objetos”<sup>868</sup>. Y ello sucede en tanto que, si el objeto parcial resulta ser elidido, si es dejado en blanco en la imagen del otro como imagen investida, “es en la medida en que el falo real sigue siendo, sin saberlo el sujeto, aquello a cuyo alrededor se conserva el máximo investimento”<sup>869</sup>.

Simultáneamente, en este periodo lacaniano, el acento puesto en el concepto simbólico de la represión es sustituido por el *de defensa*, que existe incluso antes de la posibilidad de la represión misma. Con lo que el síntoma se va a establecer, en la barrera entre el significante y el goce, lo que refleja la incompatibilidad entre el goce y el sujeto<sup>870</sup>.

Vemos en este tercer paradigma -*Cuerpo Imposible*- que si anteriormente, la libra de carne era el precio a pagar para que el significante del deseo se incorporara, en este recorrido la carne ya se entifica como tal: es lo inerte, lo sacrificado, el parásito que se nombra en otro lugar: *cuerpo como imposible, enigma, como imagen real, fálico, como corte, como vacío, como una nada, zona erógena, heráldica, como narcisismo, como ana-tomía, como objeto parcial, cesible, separable, como objeto a, como deseo, como presencia, Dasein, como envoltura, como rasgo, cuerpo de goce, cuerpo inasible...*

Este lugar es el que, siendo ocupado por un vacío estructural, el cuerpo en tanto real e imaginario, se convierten en la sede, el soporte sobre el que los significantes toman cuerpo. La imagen real<sup>871</sup>, lo real de la imagen, toma acá la condición de sustrato sobre el que el significante va a incidir en su unificación y vaciamiento fundantes. Es por eso, que el cuerpo, en tanto presencia, es lo que permite encarnar los significantes... porque es en términos significantes, por así decir, como dichos estados del cuerpo son traducidos<sup>872</sup>. El cuerpo desde esta perspectiva consiste en “la integración de los blasones del sujeto”, recuerda Lacan<sup>873</sup>.

Nos las habemos, pues, con un trozo de cuerpo que, siendo *reservorio de libido*, y elevado a la dignidad del vacío constituyente de la Cosa, deviene ahora en *objeto causa de deseo*. Hay un *menos a (-a)* en el mundo, un objeto que falta en su lugar...lo que es la concepción más absurda del mundo si se da sentido a la palabra real<sup>874</sup>: “el deseo sigue siendo siempre en último término deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del Otro, y únicamente deseo de su cuerpo. Por otra parte, toda la discusión mítica sobre las funciones de la causalidad se refiere siempre a una experiencia corporal”<sup>875</sup>.

Este es el momento en que Lacan nos dice que un cuerpo no solo es cuestión de *estética trascendental* o el *campo de lo extenso* cartesiano. Ni siquiera nos es dado de forma pura y simple en nuestro espejo.

Llegados a este punto, el psicoanálisis implica lo real y lo imaginario del cuerpo. Este vacío no posible, es de donde viene a surgir en su valor divisorio el *rasgo unario*. Hablaremos desde acá, de un cuerpo *libidinizado* desde sus apéndices. Podríamos definir entonces que nos encontramos ante un cuerpo de presencia-ausencia, tanto en su lugar de vacío libidinal creador, como de presencia indicadora de causa fálica. En esa *no especularidad del objeto*<sup>876</sup> es justamente donde podremos encontrar las condiciones de posibilidad de advenimiento de un Otro que aloje dicho *suplemento* de goce sustraído.

#### **8.4.D. Cuarto paradigma: *Cuerpo Fragmentado o Normal* (1963-1968).**

---

<sup>868</sup> Lacan, J. “*Subversión del sujeto*”, *EC.2*: 801-803.

<sup>869</sup> Lacan, J. *Sem. VIII*: 429- 430.

<sup>870</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 230-234.

<sup>871</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 131-132.

<sup>872</sup> Lacan, J. *Sem. VIII*: 23- 24.

<sup>873</sup> Lacan, J. *EC.2*: 781-784.

<sup>874</sup> Lacan, J. *Sem. IX*. Inédito. 28.2.62.

<sup>875</sup> Lacan, J. *Sem. X*: 232-234.

<sup>876</sup> Lacan, J. “*Subversión del sujeto*”. *EC.2*: 796-798.

En este paradigma <sup>877</sup>-*Fragmentado o Normal*- se trata de una nueva alianza entre lo simbólico y goce. Fijémonos que los tres primeros modelos pivotan a partir de la preeminencia de alguno de sus tres registros fundamentales, *I, S, R*. En los siguientes periodos de su enseñanza -máxime al presentar el agujero de lo Real como vacío y exceso- Lacan va a intentar establecer diferentes tipos de articulación, anudamientos etc entre lo simbólico y lo real: hasta llegar, en su último modelo, a revalorizar lo imaginario: un imaginario preespecular, *un imaginario sin imagería*, dirá.

Una de las primeras consecuencias de esta “ruptura epistemológica” será la valorización progresiva del cuerpo y como este, va a ir consiguiendo un mayor estatus en su obra hasta hacer de la Vida misma, uno de sus sofismas fundamentales.

En este periodo que tratamos, Lacan intenta forjar una articulación basada en la *discontinuidad*: el inconsciente se presenta en este periodo como un límite que se abre y se cierra, una comunidad estructural entre el inconsciente simbólico y la pulsión. De esta manera, el inconsciente funciona como una zona erógena, como un *borde*, modelando el goce sobre el sujeto mismo <sup>878</sup>. Así, el acento estará puesto en el goce y sus modalidades de separación, en tanto estas, ya se comentó, serán la matriz de goce del fantasma.

La libido ya no se define en este momento como *deseo o como Cosa*, goce masivo por fuera de los significantes, sino que toma la forma de “la laminilla” como una suerte de mito, es entendido como *órgano*<sup>879</sup>. Una suerte de *órgano de goce*, de claras resonancias, y respuesta, a las hipótesis chomskianas. Resulta muy interesante la homologación que se hace de que, si el inconsciente es homogéneo a una zona erógena, algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera que la pulsión, dice Lacan<sup>880</sup>: “la pulsión desempeña su papel en el funcionamiento del inconsciente debido a que algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera, debido a la unidad topológica de las hiáncia en cuestión” <sup>881</sup>.

*La laminilla tiene un borde*, se inserta en la zona erógena, es decir, es uno de los orificios del cuerpo, en la media en esos orificios están vinculados con la abertura-cierre de la hiáncia del inconsciente, tal como lo muestra toda nuestra experiencia: “la libido, es esa laminilla que desliza el ser del organismo hacia su verdadero límite, que va más allá que el del cuerpo”<sup>882</sup>.

Las zonas erógenas están vinculadas con el inconsciente, porque es allí donde se anuda a ellas la presencia de lo viviente. Hemos descubierto, enuncia Lacan, que “el órgano de la libido, la laminilla, precisamente, enlaza con el inconsciente a la pulsión llamada oral, la anal, a las que yo agregó la pulsión *escópica* y otra que podríamos llamar la pulsión *invocante*, cuyo privilegio, como se lo dije incidentalmente es no poder cerrarse”<sup>883</sup>.

Fijémonos las consecuencias de esta afirmación, que no solo asimilan el cuerpo al inconsciente, como bien sabíamos por Freud, sino que el cuerpo mismo tiene la misma estructura que la pulsión. Más adelante, con su teoría de los Discursos, radicalizará este movimiento hasta el punto de que el significante mismo...es una modalidad de goce.

Para ello Lacan, en este periodo, va a distinguir dos operaciones: *Alienación y Separación*<sup>884</sup>. Si la *alienación* unifica los conceptos de identificación (significante que representa al sujeto) y represión. La *separación*, retraduce la función de la pulsión en

---

<sup>877</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 234-243.

<sup>878</sup> Op.cit.: 237.

<sup>879</sup> Op.cit.: 238.

<sup>880</sup> Lacan, J. *Sem. XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. 1987: 188.

<sup>881</sup> Op.cit.: 188.

<sup>882</sup> Lacan, J. “*Posición del inconsciente*” (1960). *EC.2*: 827-828.

<sup>883</sup> Lacan. *Sem. XI*: 207-208.

<sup>884</sup> En el *Sem. XI* y “*Posición del inconsciente*” (1960).

respuesta a la alienación: “allí donde estaba el sujeto vacío viene el objeto perdido” dirá Miller<sup>885</sup>. De ahí que los efectos de esta operación de separación sean el *S/* y “*a*”, es decir, la constitución del fantasma entre el sujeto castrado y la recuperación libidinal perdida. Veremos que la extracción de este objeto de goce, auténtico descubrimiento lacaniano, tendrá enormes repercusiones, entre otras, en la instauración de la alteridad (el *A*) y la otredad (*el otro, los otros, a-a*)<sup>886</sup>.

Lo cual trae a colación, nuevamente, el estatuto del *Otro*: “Ya despejamos el campo donde inscribir el lugar del *A*, ese *lugar que es el Otro* con mayúsculas, es decir, el cuerpo”<sup>887</sup>. O también:” donde nosotros hemos sostenido por primera vez que ese lugar del *Otro* no ha de tomarse en otra parte que en el cuerpo, que no es inter-subjetividad, sino “cicatrices en el cuerpo”, tegumentales, pedúnculos que se enchufan en sus orificios para hacer oficio de tomacorrientes, artificios ancestrales y técnicos que lo roen<sup>888</sup>. De manera que el “goce del instrumento” obstaculiza el goce que es el goce del *Otro* en la medida en que el *Otro* está representado por un cuerpo<sup>889</sup>. El *Otro*, por fin, ha encontrado un lugar, un topos, un terreno...en el cuerpo, lo cual modificará toda su geometría epistémica. De esta manera se avizora la explicación de la postrera y enigmática afirmación freudiana de que la “psique es extensa...y nada sabe de ello”.

En otra subversión del cogito cartesiano<sup>890</sup>, como también se verá en posteriores desarrollos, si el cuerpo la extensión de la “*res*” y Lacan atribuye extensión al *Otro*, lo que se indica es, nada más y nada menos, que el aparato psíquico, si todavía se pudiera llegar a nombrarse así, no sería asimilable a la “*res cogitans*”.

Pero no nos desviemos demasiado de *alienación-separación*. Dicho *Otro*, conduce a la *marca*. Al inscribir, recuerda, todo lo que es segundo significante no podemos, en el nivel de la inscripción misma de *S2*, más que repetir, para todo lo que se inscribe a continuación, la marca del *A*, como lugar de inscripción... La marca del *A*, comenta, como lugar de inscripción. Lo vemos así, en suma, “ahuecarse por lo que llamé la última vez el *en-forma de A*, a saber, ese “*a*” que lo agujerea”. Forjaremos, pues, para nuestro uso un nuevo nombre, el *enforma del A*<sup>891</sup>. “El *Otro* finalmente, aún no lo han adivinado, es el cuerpo”, enuncia en su aún inédito *Sem. XIV, La lógica del fantasma* (1966-1967)<sup>892</sup> en su sesión del 10.5.67: no es más que a partir de esto, comenta, que desde el principio: “el cuerpo, es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante”. Por eso, el cuerpo está hecho para que algo se inscriba, que se llama la marca: ” el cuerpo está hecho para ser marcado, siempre se lo ha hecho y siempre el primer comienzo de gesto de amor es esbozar, más o menos, un gesto”<sup>893</sup>.

Es decir, el rasgo característico del presente periodo lacaniano es el de ser remitido a la *parcialidad* -no ya la fragmentación imaginaria- del goce libidinal. Para ello, retoma lo que ya había acentuado en el Estadio del espejo, el carácter nodal de la relación del yo a la imagen especular. Si la imagen del cuerpo, *I (a)*, se origina en el sujeto, en la experiencia especular, el objeto *a* no tiene imagen especular, no es especularizable. La imagen del cuerpo no funciona analíticamente sino de modo parcial, es decir, implicada, recortada en el corte lógico, afirma en el *Sem. XIII* (8.12.65.).

---

<sup>885</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 236.

<sup>886</sup> De hecho, tampoco parecería excesivo asimilar la actual operación de alienación-separación a su inicial del estadio del Espejo.

<sup>887</sup> Lacan, J. *Sem. XVI*: 283.

<sup>888</sup> Lacan, J. “*La lógica del fantasma*” (1966-1967). *OE*:347.

<sup>889</sup> Lacan, J. *Sem. XVI*: 252.

<sup>890</sup> La primera, enunciada por Lacan respecto a la operación freudiana, fue la del “allá donde pienso...soy”, ergo “soy allá donde no pienso”.

<sup>891</sup> Lacan, J. *Sem. XVI*: 283.

<sup>892</sup> Versión: Escuela Freudiana de la Argentina.

<sup>893</sup> Lacan, J. *Sem. XIV*. Inédito. 31.5.67.

El objeto perdido, el agujero, es tomado de esta manera como una *pérdida natural*<sup>894</sup>, lo que permite introducir el *objeto a* como lo que responde a dicha falta. Acá, ya no se trata de un goce masivo sino de un goce fragmentado que está situado en un hueco y al que se accede por la pulsión que va y viene, y, por tanto, de un goce alcanzado.

El objeto genuinamente lacaniano, continua Miller, por un lado, es una figura elemental, reproduce la Cosa, pero por otro lado está unido al Otro; con lo que de alguna manera media entre la figura elemental de la cosa y el Otro. En cierta medida, el *a* es una *significantización de goce*, no un significante. Con lo que el objeto *a*, es aquello sustancial que encarna lo que del goce se inscribe en el Otro.

A esto se añade que el sujeto barrado en relación con el Otro, dependiente del Otro, está marcado por el significante en el campo del Otro. Por eso, esta operación cede, dona, un resto, un residuo, que escapa a los estatutos de la imagen especular. Este objeto cualquiera es el *a*, el objeto de la angustia. Lo que puede pues, venir a señalarse en este lugar (*fi*) es la angustia y es la angustia de castración en su relación al Otro<sup>895</sup>: “es el seno, el escíballo, la mirada, la voz, estas piezas separables, sin embargo, profundamente religadas al cuerpo, he aquí de lo que se trata en el objeto *a*<sup>896</sup>”...“el privilegio del sujeto parece establecerse con esta relación reflexiva bipolar, por la cual, en la medida en que yo percibo, mis representaciones me pertenecen “<sup>897</sup>.

Hasta arribar a otra de sus grandes apreciaciones sobre el *objeto a*: que este goce, cedido extraído y parcializado, es recuperado, encontrado en el Otro. Por eso, Lacan puede afirmar, que el *a* es tan ambiguo que por poco que sea del cuerpo, del objeto individual, también *está en el campo del Otro*. El “*a*” es, también, el *Ser-ahí*, el *Dasein*, no sólo del perverso sino de todo sujeto, que hay que situar fuera del cuerpo. Es a nivel del Otro que opera esta subversión, rigiendo, reglando lo que desde siempre los filósofos han sentido digno de calificar desdeñosamente de “relaciones del cuerpo con el alma” y que en Spinoza se llama por su verdadero nombre, *titilatio*, *cosquilleo*...<sup>898</sup>. Y en “*Del psicoanálisis y sus relaciones con la realidad*” (1967) confirma que: “ese residuo corporal en el que encarné, suficientemente pienso, el *Dasein*, para llamarlo con el nombre que me debe: o sea, el *objeto (a)*”<sup>899</sup>.

Volviendo a la reapropiación del goce en el cuerpo del Otro, Lacan comenta que: “en tanto se pueda disponer del cuerpo del otro sin tener ningún poder sobre su goce, reside la función del *a* como plus de gozar”<sup>900</sup>. Es decir que la integración de la sexualidad a la dialéctica del deseo requiere que entre en juego algo del cuerpo que podríamos designar con el término de *aparejo*, con que los cuerpos pueden “*aparearse*”<sup>901</sup>. Lo hace también refiriéndose al papel de los niños como objeto, y en alusión a lo transicional winnicottiano: “lo importante no es sin embargo que el objeto transicional preserve autonomía del niño, sino que el niño sirva o no como objeto transicional para la madre”<sup>902</sup>.

Resumiendo. El cuerpo entendido como lo hace en ese momento -*Cuerpo Fragmentado*- es el lugar del Otro, puesto que ahí se inscribe la marca como significante: de este campo del Otro acertamos a recuperar nuestro propio cuerpo, en

---

<sup>894</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 238.

<sup>895</sup> Lacan, J. *Sem. XIII* Inédito. 23.2.66.

<sup>896</sup> Lacan, J. *Sem. XIV* Inédito. 16.11.66.

<sup>897</sup> Lacan, J. *Sem. XI*: 88.

<sup>898</sup> Lacan, J. *Sem. XIV*: Inédito.14.6.67.

<sup>899</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 53. También en *OE*: 378.

<sup>900</sup> Lacan, J. *Sem. XVI*: 337.

<sup>901</sup> Lacan, J. *Sem. XI*: 184.

<sup>902</sup> Lacan, J. “*Alocución sobre las psicosis del niño*” (1967). *OE*:389.



tanto eso ya está ahí, recuerda<sup>903</sup>. Dice de ello: “no hay otro soporte del cuerpo que *el corte que preside su desmantelamiento*”<sup>904</sup>.

No resultará extraño entonces, como ya se ha afirmado de otra manera, poder parodiar el dicho lacaniano en el sentido de que el cuerpo, es el cuerpo del Otro.

El cuerpo es topologizado acá bajo las formas de una *apertura-cierre* en tanto soporte de orificios gozantes bajo una distribución libidinal que recubre el cuerpo: del corte, anterior, hemos pasado al borde, pudiéramos formular. No podremos evitar, en este modelo, sentir los ecos de la totalidad especular como conformación imaginaria en los primeros tiempos de la teorización lacaniana. Sin embargo, en este giro teórico la libido circulante, auténtica epidermis pulsional, como órgano pulsátil, *ex-siste* al sujeto en tanto supera a la imagen antropomórfica del cuerpo mismo. Se lo quiera o no, dice en cierto momento, asistimos a la sutura fuente-objeto que parte del cuerpo y vuelve al cuerpo por la *Bedriedigung*: “en este intervalo se constituye psíquicamente la pulsión por la operación de la sutura”<sup>905</sup>.

Si la función del cuerpo es la de ser el lugar del Otro, uno encuentra su goce metaforizado a través de los objetos, en *el campo del Otro*. Por eso dice que: “Yo gozo de mi cuerpo, es decir, tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce”. No es con el goce propio de un cuerpo, en tanto el goce lo define, “un cuerpo es algo que puede gozar si solamente se lo hace aparecer como la metáfora del goce de otro”<sup>906</sup>.

Este estatuto enigmático del cuerpo como órgano gozante no deja de convocar, permanentemente, un problema epistémico que va adquiriendo interés, sobre todo, a partir de su tercer paradigma y que no ha sido sin consecuencias para la teorización del psicoanálisis y su aplicación clínica.

Nos estamos refiriendo a lo real del cuerpo, al cuerpo en tanto *real*; en tanto en este proceso goce alienado queda en alguna parte una chance de que algo haya escapado a eso, “quiero decir, que todo el cuerpo no haya sido tomado en el proceso de alienación”<sup>907</sup>.

Dejémoslo planteado: siendo el cuerpo habitado por el goce, el concepto mismo de goce excede sobradamente al cuerpo al incluir al goce semántico y un goce fálico. Si bien no hay cuerpo que no sea del goce si que hay un goce específico del cuerpo, un *goce Otro*, sin que el cuerpo sea él todo goce, pues existe un goce fálico, sexuado, que es fuera del cuerpo.

Es a ese respecto que podremos hablar de *lo real del cuerpo*, aquello éxtimo, exilado de sí mismo, siendo lo más interior que habita al sujeto. Pues bien, en este excedente o vacío no reabsorbible, el cuerpo se presenta como existencia. Lo real existe bajo las especies de una *expropiación-enajenante*<sup>908</sup>. Pero también: “lo que se nutre en el cuerpo de este ser se presenta como lo más inasible de él, lo que nos reenvía siempre a la *esencia ausente* del cuerpo...”<sup>909</sup>. Incluso: “la función del goce es esencialmente relación con el cuerpo. Pero una relación que se funda en una exclusión que es al mismo tiempo inclusión”<sup>910</sup>. Concluyendo que “más allá”, en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo, por la operación del significante forma el lecho del Otro: “esto es lo que de él llega a causar el deseo, que es nuestro *ser sin esencia*”<sup>911</sup>. De ahí que más

---

<sup>903</sup> Lacan, J. *Sem. XIII*. Inédito. 8.6.66.

<sup>904</sup> Lacan, J. *Sem. XIV* Inédito. 24.5.67.

<sup>905</sup> Op.cit.: 15.3.67.

<sup>906</sup> Op.cit.: 7.6.67.

<sup>907</sup> Op.cit.: 31.5.67.

<sup>908</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001: 24-26.

<sup>909</sup> Lacan, J. *Sem. XII* (1965). Inédito. 3.3.65.

<sup>910</sup> Lacan, J. *Sem. XVI. De un Otro al otro*. 2008: 103.

<sup>911</sup> Lacan, J. *I y T.2*: 52.

adelante pueda afirmar que lo real es el *misterio del cuerpo que habla*, es el misterio del inconsciente<sup>912</sup>.

Es en esa inconsistencia originaria, en esa esencia ausente, ser sin esencia, conjunción-disyuntiva, esa exclusión-inclusiva, donde lo que se nos presenta como imposible y misterio es, justamente, la esencia del cuerpo. No existe *El Cuerpo*, como tal: lo más propio del cuerpo será no poder decir: “existe el cuerpo con mayúscula”; a lo sumo se puede enunciar: Hay Cuerpos, uno por uno, tal y como hará más adelante<sup>913</sup>

Recapitemos las diversas versiones del *Cuerpo Fragmentado* que hemos encontrado en el presente periodo lacaniano: *como verdad, como goce, extensión, relación epistemo-somática, existencia, desierto, como objeto, dimensión, como corte y representación, desmantelamiento, como presencia, borde, como soporte, lugar, como superficie, como marca, como aparejo, como laminilla, como matriz motriz, como Otro, enforma, como Dasein, imagen antropomórfica, como esencia ausente, sutura, como máscara, residuo, mediador, estructura, como conjunción disyuntiva, exclusión-inclusiva, lecho del Otro, ser sin esencia...*

De estas significaciones, es la del cuerpo como mediador entre el goce y el Otro bajo las especies del objeto, del fragmento, la que irá tomando preeminencia en las diferentes teorizaciones, entre ellas las psicoantropológicas, que se han producido.

#### 8.4.E. Quinto paradigma: *Cuerpo Discursivo (1969-1971)*.

En este quinto paradigma, Lacan intenta desplegar en lo posible la equivalencia entre el sujeto y el goce que ya venía pergeñándose en anteriores etapas, aunque el verdadero cambio se dará en el siguiente. El significante como marca del goce, efecto de una pérdida de goce y su suplemento se introducen al mismo tiempo. De manera que el significante no vehicula simplemente al sujeto barrado sino al goce mismo, como objeto perdido. Por tanto, dicha pérdida de goce ya no es secundaria respecto a la primaria articulación significante. Acá la relación significante-goce es originaria<sup>914</sup>.

Fijémonos un momento, como, a lo largo del tiempo transcurrido en la obra lacaniana, hemos asistido al paso que va desde una *separación radical* entre el significante y la pulsión, más tarde, una declinación que pasa por la *conjunción-disyunción* de la alienación-separación, a esta en la que estamos que es el de una fusión, una *conjunción*, una mismidad entre el significante como una de las especies del goce.

Hablaremos en consecuencia, de un ser de goce donde el ser del sujeto se ha ido desplazando desde una óptica libidinal imaginaria, primero, simbólica más tarde -estructuralista y con cierta vocación trascendental- a otra que es del orden de lo real, donde bajo diferentes variaciones lo que prima es una *concepción económica* en el sentido freudiano del término, es decir, la que va a tomar como referencia los avatares cuantitativos del quantum libidinal.

Y es aquí donde el cuerpo despliega una entidad que ya no es la misma que la de anteriores versiones. Al tener que introducir la concepción de la Vida, Lacan se ve impelido a implementar una función del cuerpo que trasciende la del lugar, la del soporte, la del Otro, la de mediador etc que anteriormente había entronizado. Merced a estos desarrollos, el cuerpo, y así hasta el final de su enseñanza, va a ir adquiriendo valor, pudiéramos decir, de *cuasi-concepto* fundamental, hasta ser uno de los nombres propios del sujeto<sup>915</sup>.

---

<sup>912</sup> Lacan, J. *Sem.* XX: 158.

<sup>913</sup> Op.cit.: 17-18.

<sup>914</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica (1998-1999)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 239.

<sup>915</sup> “Digo, yo, que el saber afecta al cuerpo del ser que no se hace ser sino de palabras, ello por trozar ese goce, por cortarlo hasta producir las caídas con las que yo hago el (a), a leer como el objeto a minúscula, o bien bjeo, es lo que se dirá cuando yo esté muerto, tiempo en el que finalmente se me oír, o aun l’(a)

De hecho, allá donde antes había sujeto ahora lo que hay, es goce perdido. Con lo que, tras este nuevo emplazamiento epistémico, el goce está representado por el significante. Pero, por otro lado, esta representación es fallida -no podía ser de otra manera- condicionando su repetición<sup>916</sup>.

La consecuencia nada desdeñable en este esquema, consiste en un cambio mismo en la noción del significante, ahora como: "aquel que representa a un goce para otro significante". Pero que, al hacerlo, falla -tal y como hiciera si el significante representara a un sujeto- quedando "un conjunto vacío al lado"<sup>917</sup>. Dicho de otra manera: lo que se vehicula en la cadena significante es el goce mismo. Por eso, enuncia: "el punto sensible, el punto de surgimiento de algo de lo cual aquí todos nosotros creemos más o menos formar parte, ser hablante, por así decirlo, es esa relación perturbada con su propio cuerpo que se denomina goce"<sup>918</sup>.

Para ello, ampliando sus miras, Lacan recurre a la noción de *Discurso*. Lo que define como Discurso, es de alguna manera, alienación-separación unidas: lo que habla de una relación *originaria entre significante-goce*, en que dicha relación es intrínseca<sup>919</sup>. El discurso, representante de la representación<sup>920</sup>, más que la articulación significante, define cuatro posibles posiciones -y solo esas- de cuatro elementos que pueden ir rotando, intercambiando sus adscripciones. Se diría que en esta etapa la ilusión -un tanto hegeliana- estructuralista de etapa anteriores, de una teleología de la articulación significante, va decayendo y que, ahora, se ve desplazada por algo que es mucho más modesto, pero a su vez más abarcable, que son los *lugares* que definen cuatro discursos donde no todos los intercambios son posibles. Por eso, afirma, que en el nivel donde funciona el discurso, que no es el discurso analítico, se plantea la cuestión de *cómo logró ese discurso atrapar cuerpos*<sup>921</sup>: ¿qué hay en el discurso analítico entre las funciones de discurso y el soporte corporal, que no es la significación del discurso, que no depende de nada de lo dicho?<sup>922</sup>.

Cuatro lugares para cuatro discursos que determinan diferentes modalidades de vínculo y lazo social<sup>923</sup>: los *Discursos del Amo, Universitario, Histeria y Analítico*.

Lacan dirá que hay que tratar de entender bien que lo que Freud introduce: el retorno a ese fundamento que está en el cuerpo y que hace que, independientemente de los significantes a los cuales se articulan los cuatro polos del Discurso (*el semblante, la verdad, el goce y el plus de goce*) determinen la aparición como tal, del goce. justamente. como inasible. Eso es lo que hace surgir a los otros tres, y en respuesta al primero, que es la verdad. Y hay que ver bien ciertas cosas: que entre ese soporte -lo que ocurre a nivel del cuerpo y de donde surge todo sentido, pero inconstituído- como haciendo el fondo, el *ground*<sup>924</sup> está allí. Efectivamente, "se trata del cuerpo"<sup>925</sup>: "en el nivel del discurso del amo, está claro. Ustedes son modelados como cuerpos por el discurso del Amo"<sup>926</sup>.

---

causa primera de su deseo..." (Lacan. J. Sem. XIX. ...*O peor* (1971-1972). OE:576.

<sup>916</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 252.

<sup>917</sup> Op.cit.: 239.

<sup>918</sup> Lacan, J. Sem. XIX: 41.

<sup>919</sup> Miller, J. A. "Perspectivas de política lacaniana". Rev. Freudiana 55 (Intervenciones en las Jornadas de la ECF, 11-12 de octubre de 2008). Barcelona. 2009: 239.

<sup>920</sup> Lacan, J. Sem. XVIII: 14.

<sup>921</sup> Lacan, J. Sem. XIX: 224.

<sup>922</sup> Op.cit.: 225.

<sup>923</sup> Y veremos, más adelante, que al trastocar dichos lugares, surgirá un discurso nuevo: el Discurso Capitalista, que cobrará una enorme importancia en nuestros desarrollos posteriores.

<sup>924</sup> *Terreno, territorio, suelo, sedimento, trasfondo, razón, motivo, causa, control, versado*. En Collins, 1993: 207.

<sup>925</sup> Lacan, J. Sem. XIX. *O Peor* (1971-1972): 223.

<sup>926</sup> Op.cit.: 224.

Dentro de estos elementos del discurso, Lacan precisa que: “la verdad es hermana del goce”, indicando que es inseparable de los efectos del lenguaje y ligada al menos de goce<sup>927</sup>. La verdad, “solo puede decirse a medias, afirma. Nuestra querida verdad, no es más que un cuerpo”<sup>928</sup>.

Continuando por las relaciones del goce con significante, indica que: acá se trata de lo siguiente, el significante puede definirse por el hecho de “partir de la separación de un significante-amo respecto de este cuerpo perdido, para llegar a ser tan solo aquel donde se inscriben todos los otros significantes”<sup>929</sup>. A ese respecto Lacan comenta que en el estado actual de nuestros conocimientos sólo se refiere al hecho de hablar, el que se pueda ver que lo que habla, sea lo que fuera: “es lo que goza de si como cuerpo, lo que goza de un cuerpo”<sup>930</sup>.

Como dice Miller, lo que hasta ese momento se abordó como sujeto tachado, la verdad, la muerte, el deseo, todo esto, ahora es retraducido en esta ocasión como goce<sup>931</sup>. “Gozar es gozar de un cuerpo”, dice. Gozar es abrazarlo, es estrecharlo, es ponerlo en pedazos. En derecho, tener el goce de algo es justamente eso: poder tratar algo como un cuerpo, es decir, demolerlo<sup>932</sup>.

Con lo que acá el significante es causa de goce, sí, pero a su vez, *el significante está motivado por el goce*. Así, cierto número de elementos del Otro, dejan sus marcas: ¿qué es lo que tiene cuerpo y no existe? Respuesta de Lacan: “el Otro con mayúscula”. Si creemos en él, en que este Otro tiene un cuerpo, irreductible, de la sustancia que es una forma muy distinta de tautología<sup>933</sup>, entonces, hay que seguir prestando atención cuando decimos qué es el cuerpo. No forzosamente un cuerpo: “una vez que partimos del goce, eso quiere decir que el cuerpo no está solo, que hay otro más”<sup>934</sup>.

Lo cual trae a colación la cuestión fálica del goce sexual: lo propio del goce sexual, dirá, *es que hay dos cuerpos*. Si Lacan sostiene que el saber es, también, medio de goce, habrá de renunciar en consecuencia a toda autonomía del orden simbólico. Por eso, el acceso al goce se hace por la vía de la entropía, de la pérdida producida por el significante. Dicha pérdida, dado que el goce fálico está prohibido, toma cuerpo en el plus de gozar. Por lo cual, el goce sexual solo adquiere su estructura a partir de la prohibición que recae sobre el goce dirigido al cuerpo propio. Es bajo el pretexto de que el cuerpo es muy evidentemente una de las formas de el Uno, que se sostiene unido; a pesar de este discurso salvaje que se instituye, la tentativa de enunciar la relación sexual, es estrictamente imposible considerar que la copulación de dos cuerpos haga de ellos uno solo<sup>935</sup>. Lo menos que se puede decir del goce sexual “es que no está relacionado”, es el goce cuerpo a cuerpo. Lo que quiere decir que dos sujetos no gozan de la misma manera, nunca habrá una comunión entre ambos pero, justo por ello, algo de lo sexual puede dejarse librar.

Lo que indefectiblemente trae a primer plano el objeto causa: ya no se puede decir que alienación y separación simplemente nos den el *objeto a*, “solo lo dan a través de la sustitución del sujeto por el ser vivo”, recuerda Miller<sup>936</sup>. Entonces, si el objeto a se piensa como un plus que colma pero que nunca llena la pérdida de goce, resultará que la

---

<sup>927</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 253.

<sup>928</sup> Lacan, J. *Sem. XVII*: 36-37.

<sup>929</sup> Lacan, J. *Sem. XVIII*: 16.

<sup>930</sup> Lacan, J. *Sem. XIX*: 149.

<sup>931</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 251.

<sup>932</sup> Lacan, J. *Sem. XIX*: 31.

<sup>933</sup> Lacan, J. *Sem. XVII*: 69-70.

<sup>934</sup> Lacan, J. *Sem. XIX*: 221.

<sup>935</sup> Op.cit.: 124.

<sup>936</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 239.

lista de los objetos a se amplía, no estando en absoluto ligada al repertorio natural de la anterior etapa. Hasta extenderlos a los objetos de la “industria”, de la *sublimación* o de la *cultura*, todo lo que puede colmar la falta, “sin llegar a hacerlo de forma exhaustiva”<sup>937</sup>. Recordemos que el objeto a posee la misma estructura que el significante, funciona como tal, ocupa sus lugares, pero no lo es.

El *síntoma*, entendido de esta manera, implica el desarrollo temporal de esta relación con el goce y no se presta a la trasgresión, sino como mucho a lo que en otra parte determina *como arreglárselas* con el síntoma, cuyo valor es completamente diferente<sup>938</sup>.

Ahí es donde retorna la pregunta lacaniana: ¿qué quiere decir el psicoanálisis?, el psicoanálisis ¿qué es?: es la localización de lo oscurecido que se comprende, de lo que se oscurece en la comprensión, “debido a un significante que marcó un punto del cuerpo”<sup>939</sup>. ¿Y de qué se trata en el análisis? Respondiendo que, “si me creen al respecto, si existe algo denominado discurso analítico, se debe a que el analista, en cuerpo, con toda la ambigüedad motivada por este término, *instala el objeto a en el lugar del semblante*”<sup>940</sup>. Justamente por partir de ese encuentro de los cuerpos, estos quedarán fuera de juego una vez que entremos en el discurso analítico<sup>941</sup>. Nos dice: “¿Formarse en qué? En distinguir lo que recién llamé el atiborramiento, taponamiento, el intervalo, la brecha que hay entre el nivel del cuerpo, del goce y del semblante, y el discurso”<sup>942</sup>.

Resumiendo. En este quinto paradigma -que hemos denominado del *Cuerpo Discursivo*- al decir de Miller<sup>943</sup> (2003:243), se radicaliza la sustitución del sujeto por el cuerpo, hasta el punto de encontrar acepciones como: *cuerpo despedazado, de los afectos, de goce, semblante, como soporte, como verdad, como objeto a, como ground, como Otro, del discurso, como una de las formas de lo Uno...*

Lo que tendremos que hablar en esta época es de un cuerpo del goce, ectópico y errante. Cuerpo que presenta en el lugar de lo Uno, pero también del Otro, cuando se entiende como lo *Otro del goce*. “Gozar, es gozar de un cuerpo” comenta en el *Sem. XIX*<sup>944</sup>. Tener goce de algo es poder tratar algo como un cuerpo, demolerlo. “El cuerpo es el soporte”, recuerda

En la medida que el sujeto va siendo progresivamente sustituido por un cuerpo, y que todos los puntos de anclaje conceptual encuentran su equivalencia en la corporeidad, será en estos últimos periodos donde el cuerpo encuentre su máximo apogeo, en la obra lacaniana. El cuerpo mismo puede ejercer de objeto a: vemos así toda la clínica del corte, de la inscripción y la marca y que, sin pasar todo necesariamente por los objetos naturales, extiende sus registros a la industria de la cultura, la sublimación, el consumo y eso, a pesar de que en ningún momento colma la falta de forma exhaustiva. De modo tal que los objetos de sublimación puedan estar incluidos en la *lista de los “a”*<sup>945</sup>.

Fijémonos en cómo se expande el campo de la corporeidad hasta unos límites jamás antes conocidos: un objeto, cualquiera, podría ser elevado a la categoría del deseo a poco que fuera introducido en el circuito pulsional, es decir, aquel que no es sin objeto. El propio *discurso del Capital*, y su aplicación tecnológica, han sabido dar muy buena cuenta de esto. La socioantropología contemporánea, como apuntamos en anteriores

---

<sup>937</sup> Op.cit.: 256.

<sup>938</sup> Op.cit.: 255.

<sup>939</sup> Lacan, J. *Sem. XIX*: 149.

<sup>940</sup> Op.cit.: 226. Pregunta fundamental que tendrá como correlato el hecho que, tal y como Freud enunció, no se pueda analizar *en absentia ni en effigie*.

<sup>941</sup> Op.cit.: 224.

<sup>942</sup> Op.cit.: 227.

<sup>943</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003:243.

<sup>944</sup> Op.cit.: 223.

<sup>945</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 255.

apartados, sabe muy bien de aquellos gadgets, objetos de usar y tirar, permanentemente, renovados que al donar su más de goce son investidos libidinalmente hasta ser elevados al “cenit de lo social”.

Pudiéramos pensar, visto así, en una cierta *corporificación libidinal de la cultura*: desde los accesorios del cuidado y la higiene, desde los rituales de exaltación sensorial, los objetos que prometen una reafirmación yoica; hasta los meros objetos singulares de culto, los que apelan a la fascinación por la técnica, la veneración a una imagen, el recurso quirúrgico de las modificaciones estéticas etc, el abanico de posibilidades que ofertan una *fetichización generalizada*, se expande hasta niveles insospechados.

Este balanceo hacia una fantasmaticación de las diversas esferas de la subjetividad reclama y exige, en su seno, *el derecho a gozar*. En consecuencia, asistimos a un tiempo epocal donde la demanda de satisfacción parece taponar cualquier atisbo de deseo. Y, desde luego, aquellas señales de saber que pudieran indicar su manifestación -de deseo- no son creídas o reconocidas como tal.

El discurso de la reclamación y la negociación de los goces, bajo el supuesto de un “para todos” igual -el *paratodeo* que alude J. Lacan en “*El Atolondradicho*” (1984)- como se verá más adelante, ha traído aparejada la anulación de la subjetividad misma en beneficio de una *economía de la satisfacción*. No resultará extraño entonces poder colegir que el cuerpo mismo, y sus pseudópodos, -al decir freudiano- sean tomados como un objeto más dentro de circuito del capital, reduplicando su alineación.

No en vano hasta el propio Lacan, cifra el porvenir del psicoanálisis a la imposición de los *gadgets*, a que: “verdaderamente lleguemos nosotros mismos a estar animados por los *gadgets*”<sup>946</sup>.

#### 8.4.F. Sexto paradigma: *Cuerpo Uno (1972-1979)*.

En este último paradigma de la obra lacaniana, respecto al cuerpo -y después de haberlo intentado de maneras diversas- la noción preeminente es: la *No-Relación*. Una *no relación*, que pone límite a la noción de estructura en la medida en que, hasta este momento, esta se presentó siempre como necesaria. Bajo el modo de la “*no-relación sexual*”, aparecen la disyunción significante-significado, el goce y el Otro, vacío e imposibilidad inmanente, hombre-mujer etc, con lo que el lenguaje y su estructura se presentan ahora como derivados<sup>947</sup>.

Acá veremos un paradigma mucho más valiente, más radical, pero también más personal, complejo y maduro. Un Lacan, cuya transferencia por Freud ya no da más de sí y que encuentra su inspiración en otros autores y saberes<sup>948</sup>: la figura y obra de J. Joyce y la sustitución de la estructura por la topología van a descubrir sorprendentes desarrollos e incluso nuevas modalidades escriturales y narrativas que, como no podía ser de otra manera, han dejado su impronta en el estatuto y la cuestión del cuerpo<sup>949</sup>.

Al igual que en anteriores apartados, y dada la prolijidad y alambicamiento textual de esta época, ordenaremos sus rasgos más preeminentes a partir de una intervención textual: organizando sus enunciados “*avant la letre*” en un trabajo de costura y

---

<sup>946</sup> Lacan, J. A. “*La Tercera*” (1974). En *I y T*. 2: 107.

<sup>947</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003:258.

<sup>948</sup> Y aunque, a menudo no los citara expresamente, en sus sedimentos epistemológicos se puede percibir, incluso seguir, los rastros de algunos autores coetáneos suyos. Una sucinta relación pasa por los postestructuralistas, Deleuze y Guattari, por Foucault, la deconstrucción derrideana, el existencialismo sartreano o la escritura de R. Barthes entre otros, que en absoluto fueron ajenos, por su parte, a la figura y obra de J. Lacan.

<sup>949</sup> Tan es así, que nuestra formulación sobre una *Corpórica Lacaniana*, bebe en gran medida de esta teorización.

abrochamiento que, tal y como siempre fue su intención, no necesariamente tenga porqué facilitar una comprensión apresurada y acabada.

Dicho esto, en el siguiente apartado, dedicado a la *Orientación Lacaniana* de J-A. Miller<sup>950</sup>, en tanto lector de Lacan, se van a esclarecer y despejar muchos de los desarrollos lacanianos de manera más asequible.

En este nuevo giro, el goce es *goce de lo Uno*, separado del Otro, de manera que el Otro aparecerá como un *otro de lo Uno*. El goce sexual, mientras, que es goce del cuerpo del Otro, está especificado por un atolladero, por una disyunción y por una no-relación<sup>951</sup>.

Acá se trata de todo lo que del goce parece funcionar sin el Otro<sup>952</sup>. Partiendo entonces del goce -goce que depende del Uno- el Otro, será el *Otro sexo*.

En este paradigma, vemos como el cuerpo resulta entronizado definitivamente ya en su función imaginarizante, pulsional y significante, al convertirse en fundamento originario para la última concepción lacaniana. Si en el anterior modelo, lo determinante era la retraducción significativa en términos gozantes, en este, asistiremos a una nueva separación -que ya no es del mismo tipo que en el tercer paradigma, aunque pudiera presentar ciertas similitudes- donde el acento está puesto en *lo imposible*. Pero si la imposibilidad era lo real mismo, el goce como imposible, en esta sexta versión *lo imposible radica en el goce sexual mismo*, cuestión que de alguna manera ya venía pergeñándose con anterioridad. Por lo tanto, si hay goce en tanto propiedad de un cuerpo vivo, el punto de partida lo venimos encontrando en un *Hay* (de lo Uno, del goce) y un *No Hay* (de la relación sexual)<sup>953</sup>.

Promocionar el goce de lo Uno significa decir el cuerpo, es decir, cuerpo que de entrada es asexual, autístico. Hasta el punto en el que “cuerpo e inconsciente se oponen”. De manera tal que habría ciertos Unos, del lado del goce, *que hicieran lazo con el Otro* y otros, que *no lo hacen*<sup>954</sup>. Esta hiáncia inscrita en el estatuto mismo del goce en tanto que “*dichomansión*” del cuerpo, en el ser que habla, es algo que brota de nuevo a través de esa cáscara que es la existencia de la palabra, comenta. “Donde eso habla, goza”<sup>955</sup>. En la medida en que es el cuerpo que habla, en tanto que no logra reproducirse sino gracias a un malentendido de su goce<sup>956</sup>, entonces, “hablo con mi cuerpo, y sin saber. Luego, digo siempre más de lo que sé”<sup>957</sup>.

En esta asimilación al goce de los diversos registros de la subjetividad, Lacan no deja de recordar que “hay un goce del cuerpo que está más allá del falo”<sup>958</sup>. Por eso, lo que Lacan llama cuerpo, enuncia: “quizás no es más que ese resto que llama “a”. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir, como asexuado”, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado por la imposibilidad de establecer como tal ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación proporción sexual<sup>959</sup>. “Pues en el mundo no hay nada

---

<sup>950</sup> Yerno de Lacan, albacea intelectual de su legado y primer presidente de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Miller, aparentemente mucho más didáctico que el propio Lacan, ha posibilitado en gran medida la difusión y la relevancia internacional que actualmente gozan la figura y obra de J. Lacan.

<sup>951</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 274.

<sup>952</sup> Op.cit.: 271.

<sup>953</sup> Op.cit.: 270.

<sup>954</sup> “El cuerpo de los hablantes está sujeto a dividirse de sus órganos, lo bastante para tener que encontrarles función. Así, por el discurso psicoanalítico, un órgano se hace el significante. Aquel del que puede decirse que se aísla en la realidad corporal como carnada, por funcionar allí (la función se la delega un discurso): 1.- en tanto fanera...2.- para ser anzuelo...las voracidades con las que taponan la inexistencia de la relación sexual” (Lacan, J. “*El atolondradicho*” (1972). *OE*: 480).

<sup>955</sup> Lacan, J. *Sem*. XX: 139.

<sup>956</sup> Op.cit.: 146.

<sup>957</sup> Op.cit.: 144.

<sup>958</sup> Op.cit.: 90.

<sup>959</sup> Op.cit.: 14.

fuera de un objeto a, cagada o mirada, voz o pezón, que hiende al sujeto y lo disfraza de desecho, desecho este que le ex-siste al cuerpo”<sup>960</sup>.

Con ello se pregunta, ¿qué es, entonces, el cuerpo?; ¿Es o no es el saber del Uno? El saber del uno resulta que “no viene del cuerpo. El saber del uno por lo poco que cabe decir de él, viene del significante Uno”<sup>961</sup>. Lacan cuestiona, entonces, si no habría una alternancia entre el discurso y el cuerpo en la vida de un sujeto<sup>962</sup>. La antigua noción freudiana del inconsciente -*Unerrkannt*- se apoyaba en nuestra ignorancia de lo que pasa en nuestro cuerpo. El inconsciente de Freud, es precisamente “la relación que hay entre un cuerpo que no nos es ajeno y algo que es el inconsciente, siendo estas dos cosas de todos modos, *equivalentes una a la otra*”<sup>963</sup>. Por eso, el inconsciente no tiene que ver con el hecho de que uno “ignore montones de cosas respecto de su propio cuerpo. Se saben cosas que dependen del significante”<sup>964</sup>.

Y veremos, como dichos lazos con el Otro, no están en absoluto garantizados. Con lo que será su establecimiento, su incorporación, su corporización, una cuestión de contingencia. No hay relación sexual, porque *el goce del Otro* considerado como cuerpo, dice Lacan, es siempre inadecuado -*perverso*, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto a- y por el otro, diría, *loco*, enigmático.

Si para Freud, el cuerpo concluye en el lugar del Ello, es decir, en el lugar del silencio de la pulsión, el inconsciente cuando se calla; para Lacan cuerpo e inconsciente terminan siendo equivalentes y, sin embargo, disjuntos.

A este respecto ya hemos revisado como su relación, su articulación, ha pasado por toda una sucesión de ajustes en función de la importancia dada a aspectos determinantes en su constitución. Con esto, iremos esbozando a modo de definitivo esquema conceptual, que el cuerpo indica uno de los significantes amos sino del inconsciente, sí del sujeto. El Uno del sentido es el ser especificado por el inconsciente en tanto que existe por lo menos al cuerpo, entonces, el inconsciente es lo que por hablar determina al sujeto en tanto que ser. “No hay nada en el inconsciente que con el cuerpo haga acuerdo: el inconsciente es *dis-cordante*”<sup>965</sup>: “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”<sup>966</sup>. Fijémonos como, a partir de ahora, al misterio del cuerpo hablante le corresponde la contingencia del encuentro con el Otro.

Vista esta introducción, a modo de planteamiento, hagamos comparecer algunos conceptos que fueron encontrando su lugar con el último Lacan. En una suerte de deconstrucción, cercana a la destrucción, del propio psicoanálisis, ya necesitado de nuevas herramientas, términos, y desarrollos que le permitirían alumbrar nuevas esferas del sujeto, como anteriormente no se había hecho<sup>967</sup>.

-Uno de estos términos es el de *Parlêtre*. Del *parlêtre* (*ser-dicente*) -sujeto más cuerpo hablante, *cuerpo hablante*-, dice Lacan, que adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, “no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia-consistencia mental, por supuesto”. Por eso, la adoración es la única relación que el *parlêtre* tiene con su cuerpo, más que cuando este adora a otro cuerpo<sup>968</sup>. Después de todo, afirma, “la psicología no es otra cosa que la imagen confusa que tenemos de nuestro propio

---

<sup>960</sup> Lacan, J. “*La Tercera*” (1974). En *I y T*. 2: 83.

<sup>961</sup> Lacan, J. *Sem*. XX: 172.

<sup>962</sup> Lacan, J. *Sem*. XXIII. *El sinthome*. 2006: 41.

<sup>963</sup> Op.cit.:147.

<sup>964</sup> Op.cit.:146.

<sup>965</sup> Lacan, J. *Sem*. XXII. *R.S.I.* (1974-75). Versión: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. 21.1.75.

<sup>966</sup> Lacan, J. *Sem*. XX: 158.

<sup>967</sup> Y del cual es ahora cuando estamos comenzando a beber sus efectos, respecto del Otro contemporáneo. Lo que no evita, por otra parte, una progresiva banalización de sus conceptos.

<sup>968</sup> Lacan, J. *Sem*. XXIII: 64.



cuerpo”<sup>969</sup>. Incluso el cuerpo “lo sentimos como piel que retiene en su bolsa un montón de órganos”<sup>970</sup>.

-Otro de los elementos que Lacan se ve obligado a introducir, es el de la *Vida*. A partir del *Sem XX, Encore*<sup>971</sup>, pues, “solo hay psicoanálisis de un cuerpo vivo y que habla lo que merece ser calificado de misterio”: lo supuesto es el por el cuerpo corrobora Miller<sup>972</sup>. Esta perspectiva que parte del goce que afecta a un cuerpo vivo implica una *disyunción* entre el goce y el Otro. En este sentido, el cuerpo se asimila a un *goce animado*: “el cuerpo propio es el lugar propio del goce y de esta manera el goce es una dimensión esencial del cuerpo. Sin embargo, el goce del cuerpo, si no hay relación sexual, habría que ver de qué puede servir”<sup>973</sup>. En otro apartado<sup>974</sup>, comenta que es “difícil no hacer de la vida la característica del cuerpo”, porque esto es poco más o menos todo lo que podemos decir de él en su condición de cuerpo, de todos modos, comenta, él está allí y parece defenderse. ¿Contra qué?: contra ese algo con el que es difícil no identificarlo, es decir, lo que resta de ese cuerpo cuando ya no tiene la vida<sup>975</sup>.

-*Lalengue*. Pero no olvidemos *que el significante mismo es causa del goce*. Entonces: ¿cómo sin el significante se puede centrar ese algo que es la causa material del goce? Por desdibujado que sea, dice, “una parte del cuerpo es significada en este aporte”<sup>976</sup>. Y para poder recolocar el concepto mismo del lenguaje como un derivado, Lacan inventa un neologismo sobre los orígenes: esto, lo denominó *Lalengua*<sup>977</sup>.

Lalengua procede de lo que no vacila en llamar “la animación del goce del cuerpo”<sup>978</sup>: lalengua es la palabra, el vocablo, el sonido, el grito, “antes de su ordenamiento gramatical y lexicográfico”. La palabra, al fin, *separada de la estructura del Lenguaje*<sup>979</sup>. Por eso, dirá Lacan, todo lo que constituye sentido en lalengua muestra estar vinculado a la ex-sistencia de esa lengua, a saber: a lo que está fuera del asunto de la vida del cuerpo, es decir, que no habría con el compañero, el compañero sexual, otra relación que por intermedio de aquello que constituye sentido en lalengua. Se sigue de ello, que lo mejor que puede hacer lalengua es demostrarse al servicio del instinto de muerte. La idea de Freud es que el instinto de muerte se explica por el desplazamiento a lo más bajo de tensión tolerada por el cuerpo. Freud lo designa con un más allá del placer: esto es, de placer del cuerpo<sup>980</sup>.

-*Sustancia gozante*. Otro de los elementos que introduce en esta época. Necesitado como está de dotar al cuerpo de un estatuto preontológico -junto a los de carne y cuerpo, en tanto imagen, sumado al protagonismo que toma el registro imaginario- Lacan, manifiesta que lo sorprendente es que no haya habido un discurso sobre el goce.

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza.

---

<sup>969</sup> Op.cit.: 147.

<sup>970</sup> Op.cit.: 63.

<sup>971</sup> *Aún; encore* homofónico con: *en-cuerpo*.

<sup>972</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 270.

<sup>973</sup> Lacan, J. *Sem. XX*: 87.

<sup>974</sup> Lacan, J. *Sem. XXI. Los desengañados yerran*. Inédito. 11.6.74.

<sup>975</sup> Lacan, J. *Sem. XXV. El momento de concluir*. Inédito. 17.1.78.

<sup>976</sup> Lacan, J. *Sem. XX*: 33.

<sup>977</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 257.

<sup>978</sup> Lacan, J. *Sem. XXI*. Inédito. 11.6.74.

<sup>979</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 258.

<sup>980</sup> Lacan, J. *Sem. XXVII*. Inédito. 12.7.80.

Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza<sup>981</sup>.

Pues si la definición misma de un cuerpo es que sea una “sustancia gozante: ¿cómo es que nunca lo enunció nadie? siendo la única cosa, fuera de un mito, verdaderamente accesible a la experiencia”<sup>982</sup>. Y comenta que: “no se goza sino corporeizándolo de manera significativa. No se puede gozar más que de una parte del cuerpo, por la sencilla razón que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente en torno al cuerpo del Otro”. Si gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, en suma, el cuerpo de uno es el que goza de una parte del cuerpo del Otro, esa parte goza también lo que place al Otro: más o menos<sup>983</sup>. S. Freud, dirá Lacan, insistió mucho al respecto: creyó poder enfatizar especialmente el término de *autoerotismo*, en la medida en que el niño descubre primero esa realidad sexual en su propio cuerpo. “Me permito no estar de acuerdo y no estarlo en nombre de Freud mismo”<sup>984</sup>.

-Otro de los nombres de la imposible relación con lo real, es el del *Amor*. Concepto que remite al encuentro contingente entre goce y deseo. Aunque no es menos cierto que el amor es la relación de lo real con el saber<sup>985</sup>. De ahí que, en la pareja, el amor sólo puede realizar valentía ante fatal destino<sup>986</sup>.

¿Dónde se van a situar estos conceptos vistos, a la luz de esta nueva formulación, en la última y muy última enseñanza lacaniana?:

Las pulsiones en cuestión, dependen de la relación con el cuerpo y dicha relación no es una relación simple en ningún hombre, además de que el cuerpo tiene agujeros<sup>987</sup>. Con lo que si: “las pulsiones son el eco en el cuerpo de que hay un decir<sup>988</sup>: lejos del cuerpo hay la posibilidad de eso que Lacan llama *resonancia o consonancia*. Esa consonancia, puede encontrarse al nivel de lo real”. Lo cual nos reorienta hacia la noción misma de lo real, expuesta en otros momentos: la libido no puede más que participar del agujero lo mismo que otras formas con las que se presentan el cuerpo y lo real: “respecto a esos polos que constituyen el cuerpo y el lenguaje, lo real es allí lo que establece un acuerdo”<sup>989</sup>. Por eso: “en la medida en que el inconsciente conlleva una referencia al cuerpo, puede distinguirse la función de lo real”<sup>990</sup>.

Como anteriormente hemos avanzado, desde otro costado ahora, este paradigma de alguna manera supone un cierto *retorno a la Cosa* tratando de reducirla hasta el objeto a, tan manejable. En dicho *Sem. XX*, Lacan muestra que el goce es fundamentalmente Uno, sin el Otro. Todo goce es efectivo, goce Uno, goce del cuerpo propio: es siempre el cuerpo propio el que goza. Lo Uno, dice, solo es imaginable por la existencia y la consistencia que tiene el cuerpo. Hay que tener a esta ex-sistencia y a esa consistencia por reales, porque lo real es sostenerlas<sup>991</sup>. La consistencia, entonces, lo real de la forma, es inseparable de su posesión misma. “Ciertamente el cuerpo es consistente. Cosa que resulta antipática para la mentalidad porque esta cree tener un cuerpo que

---

<sup>981</sup> Lacan, J. *Sem. XX*: 32.

<sup>982</sup> Lacan, J. *Sem. XXI. Los desengañados se engañan o los nombres del Padre* (1973-74). Versión: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. 12.3.74.

<sup>983</sup> Lacan, J. *Sem. XX*. 1981: 32-33.

<sup>984</sup> Lacan, J. “*Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*” (1975). En: *I y T*. 2:127.

<sup>985</sup> Lacan, J. *Sem. XXI*. Inédito. 18.12.73.

<sup>986</sup> Lacan, J. *Sem. XX*. 1981: 174.

<sup>987</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 146.

<sup>988</sup> Op.cit.: 18.

<sup>989</sup> Op.cit.: 141.

<sup>990</sup> Op.cit.: 133.

<sup>991</sup> Op.cit.: 18.

adorar”<sup>992</sup>. Aseverando a continuación que "uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno"<sup>993</sup>.

A este respecto, Lacan nos dice que, a causa de la forma, el individuo se presenta como puede, como un cuerpo, con su poder tan cautivante<sup>994</sup>: “es para no perderlo, ese salto del sentido, que he enunciado ahora que hay que mantener que el hombre tiene un cuerpo, o sea que habla con su cuerpo, dicho de otro modo, que parlêtre por naturaleza”<sup>995</sup>.

*El goce de lo Uno*, por su parte, se nos presentará en esta última etapa bajo distintas variedades: en primer lugar, en el *cuerpo propio*. En segundo lugar, tenemos el *gocce fálico*. Tercera figura del goce, el de la palabra, *gocce semántico*, el parloteo del sentido que hace de la palabra en este caso pura sustancia gozante. Y, en cuarto lugar, la *sublimación* como un otro goce que no implica al Otro<sup>996</sup>.

Desde esta perspectiva, *el goce* “del” Otro es el goce fálico, sexuado, relación con el Otro que se presenta problemática. De ahí que el goce no convenga a la relación sexual, en tanto tal, ya que el goce, en sí mismo, no establece relación con el Otro. Al fin, el goce -como la acefalia de la pulsión en Freud- es en el fondo, *idiota y solitario*. En efecto, Lacan nos dice que la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que este está fuera de los cuerpos, que agita, en suma, el Otro que se encarna como ser sexuado, exige este una por una (de las mujeres).

-*Síntoma y sinthome*. El síntoma, en la postrera concepción lacaniana, inscribe una relación mucho más directa entre el significante y el goce, lo que supone no poder definir el uno sin lo otro. Es decir, el significante como tal se refiere al cuerpo. Allá donde en *Freud existe la pulsión, en Lacan está el síntoma* como conexión entre significante y cuerpo.

Para que resuene este decir, para que consuene, otro término del *sinthome* (*madaquín*), es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho, lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la oreja, porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse. Por esta vía responde en el cuerpo lo que he llamado la voz<sup>997</sup>.

Dicha condición sintomática inherente al en-sí del sujeto, a lo simbólico en lo real, aquello que no cesa de mentir, va a ir pareja a la experiencia de los límites sobre los efectos de la palabra en la cura, como veremos. No por nada, tal y como expusimos más atrás al referirnos a Freud, este es otro de los rasgos distintivos de la última enseñanza lacaniana: “el psicoanálisis, en suma, no es más que cortocircuito que pasa por el sentido -el sentido como tal, que hace poco definí mediante la copulación del lenguaje, puesto que asiento allí el inconsciente, con nuestro propio cuerpo”<sup>998</sup>.

La consideración en la última enseñanza freudiana de la condición sintomática de la subjetividad, de la dignidad que la acompaña en tanto manifestación de lo más propio señalando la singularidad de cada individuo, vamos a encontrarla potenciada en el último Lacan. En esta formulación la *oposición síntoma y semblante* se presenta como

---

<sup>992</sup> Lacan, J. *Sem.* XXII: 64.

<sup>993</sup> Op.cit.: 147. Más adelante, frente a esta afirmación de la tenencia del cuerpo expondremos nuestras particulares reservas: primero, porque no deja de ser una creencia que no siempre se cumple, véanse los casos de psicosis. Y, en segundo lugar, dicha posesión, que resalta la ajenidad del sujeto respecto a su cuerpo, tampoco cubre todo el campo fenomenológico del *sentimiento de sí*. Es lo que dará pie a lo que hemos venido a denominar: *la habiencia* del cuerpo.

<sup>994</sup> Lacan, J. *Sem.* XXII: 18.

<sup>995</sup> Lacan, J. “*Joyce el síntoma*” (1979). *OE*: 592.

<sup>996</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 272, 23 y 274.

<sup>997</sup> Lacan, J. *Sem.* XXIII: 18.

<sup>998</sup> Op.cit.: 139.

la promoción de un real autónomo en oposición a lo simbólico e imaginario, tónica que, sin duda, trasciende el ámbito mismo de la clásica oposición consciente-inconsciente. Y que alcanzará su máxima expresión a lo largo del *Sem. XXIII El Sinthome*, dedicado a la letra joyceana. El sinthome se plantea como un cuarto nudo que reúne al síntoma y al fantasma, como lo que mantiene unidos los otros tres: una unión que no pasa por la fijación, para permitirle mantener su consistencia: “El sinthome. Es algo que permite a lo simbólico, lo imaginario y lo real mantenerse juntos”<sup>999</sup>.

Si en Freud el síntoma era definido al modo de un *cuerpo extraño*<sup>1000</sup> que contrasta con el propio y que remite a una verdad reprimida o a una satisfacción sustitutiva, en Lacan el sinthome lo es a la manera de un acontecimiento, *acontecimiento del cuerpo*, nos dirá en una sola ocasión<sup>1001</sup>, en una expresión que ya goza de carta de naturaleza.

Solo participan en la historia los deportados: puesto que el hombre tiene un cuerpo, es por el cuerpo por lo que se lo tiene. Reverso del *habeas corpus*... Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo, ligado a lo que se lo tiene, se lo tiene del aire, se lo aira, del se lo tiene. En ocasiones eso se canta, y Joyce no se priva de ello...Así pues, individuos que Aristóteles toma por cuerpos pueden no ser nada más que síntomas ellos mismos relativamente a otros cuerpos<sup>1002</sup>.

*Acontecimiento del cuerpo* como subsidiario del trauma, en el sentido de aquello que rompe la homeostasis. De hecho, Freud, nunca cesó de afirmar la inserción del acontecimiento traumático en el cuerpo, restringiendo la estructura del síntoma analítico a los mecanismos de desplazamiento y represión. El valor de significación agregado a las formaciones del inconsciente se redobla ahora con un valor de goce sacado del eco que esas mismas significaciones encuentran en el cuerpo. Siendo el cuerpo lo que mantiene anudados *el sinthome* y *el inconsciente*; por eso: “Después de todo, es posible hacer la teoría de Freud concibiendo este imaginario, a saber, del cuerpo, como lo que mantiene separados los dos del conjunto que aquí establecí con el nudo del síntoma y de lo simbólico”<sup>1003</sup>.

-*Cuerpo como nudo*. Otro de los rasgos de la última formalización lacaniana es el intento de encontrar una escritura, una cifra, que no necesariamente pase por el sentido. Ese intento no era nuevo ni mucho menos original a lo largo de su obra. Las aproximaciones que fue definiendo con el recurso a los grafos, al inicio, a los matemas o los discursos, más tarde, son meridianos ejemplos de una vocación a todas luces científica que dé cuenta de lo real puesto en juego en la teoría y la experiencia analítica. El encuentro con la obra de Joyce o la escritura poética china al igual que la apelación hallada en el campo topológico de la matemática, supondrán un nuevo punto de inflexión. Campo fascinante donde los haya, abrió nuevas perspectivas para pensar una nueva manera de articular los registros fundamentales de la subjetividad<sup>1004</sup>.

No olvidemos que la representación de un discurso estructuralista pasaba por un concepto longitudinal y transversal referido a una cadena significativa con su barra, puntuaciones y concatenaciones. A partir de ahí, cercanos ya al final de su recorrido, comparecen cuestiones que en su momento no habían gozado de la importancia que

---

<sup>999</sup> Op.cit.: 92.

<sup>1000</sup> Freud, S. O. C. 1: 283, 2: 154, 3: 36, 3: 237, 11: 16, 20: 95 y 20: 94.

<sup>1001</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 204. “*Nota paso a paso*”, por Miller, J. A. Para ello, ver de Lacan, J: *OE*, 2001. Ed Seuil. Ver también las referencias aportadas por Lecoeur, B. (AAVV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 23-25) y Brousse, M. H. *El Cuerpo en Psicoanálisis*. Ed. EIM. Madrid. 2001: 10-13.

<sup>1002</sup> Lacan, J. “*Joyce el síntoma*” (1979). *OE*: 595.

<sup>1003</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 137

<sup>1004</sup> Larriera, S. *Nudos & cadenas*. Ed. MGE. Málaga. 2010: 16.

posteriormente vendrían a otorgársele. Estamos hablando del recurso al amor, la contingencia, la escritura, el trazo, el síntoma -elemento capital-, la consistencia, los suplementos etc. Y para ello, se fueron convocando las más diversas combinaciones topológicas de nudos, cuerdas, espacios, cadenas, suturas, cortes, empalmes, trenzas, “toro-tripa” etc, que irían viendo luz, hasta alcanzar grados de sofisticación sumamente considerables. No vamos a insistir en esto, como no sea para apuntar que dicho intento de escritura no deja de hacer mella en el cuerpo mismo, considerando que bien se podría trazar en el cuerpo la escritura de sus anudamientos.

De esta manera, la consistencia imaginaria, la no-esencia simbólica y lo real, existente, encuentran un nuevo tratamiento a la hora de articular, calzar, o intersectar la forma pregnante, unitaria, la materialidad de la letra unaria y la sustancia-uniana gozante en sus mutuas combinaciones. Y bien, enuncia Lacan, “los nombres del padre es eso: lo simbólico, lo imaginario y lo real en tanto que, en mi sentido, con el peso que he dado recién a la palabra sentido, es eso los nombres del padre; los nombres primeros en tanto que nombran algo”<sup>1005</sup>.

Recordemos que la característica primordial del *nudo borromeo* básico es la de tres círculos de Euler entrelazados de manera tal que de romperse uno todo el nudo se deshace. La manera del anudamiento va a resultar capital a la hora de definir posiciones y lugares discursivos y sintomáticos: no es indiferente en absoluto que el calzamiento de los nudos lo sea bajo una solidificación y, por lo tanto, una indiferenciación entre ellos a que lo hagan bailando, es decir, teniendo *cierta movilidad que los haga distinguirse*<sup>1006</sup>. Lacan dice en su *Sem. XXI* (12.3.74.) que el goce -del sujeto- lo introduce en una dialéctica donde hacen falta otros términos para que se sostenga de pie, a saber: nada menos que ese nudo.

Ese nudo borromeo no se puede cortar sin disolver el mito del sujeto como no supuesto, es decir, como real, al que no distingue de cada cuerpo aislable como parlêtre, cuerpo que solo tiene un sentido respetable por este nudo<sup>1007</sup>.

Lacan en el *Sem. XXIV* se interroga: ¿la disimetría del significante y el significado es de la misma naturaleza que la del continente y el contenido, que de cualquier modo es algo que tiene su función para el cuerpo? (21.12.76.). Y responde que “aquello a lo cual los cuerpos tienden es a anudarse. No lo consiguen, naturalmente, lo inaudito es que a un cuerpo no le ocurre nunca que se anude. ¡Ni siquiera hay huella de nudo en el cuerpo!”<sup>1008</sup>.

Resulta que ha calificado los tres círculos que forman nudo borromeo, con *un cuarto elemento*. Se trata en este caso, de una representación de lo real, de lo imaginario, del síntoma (*symptôme*) y de lo simbólico. Lo simbólico es aquí lo que nos es preciso pensar como el significante, siendo el significado un síntoma, como distinto del cuerpo, a saber, de lo imaginario. Haciendo notar que esta manera de hacer la cadena “nos interroga sobre que lo real está muy especialmente suspendido al cuerpo”<sup>1009</sup>. Lo real de que se trata es el nudo entero. Puesto que se habla de lo simbólico es preciso situarlo en lo real. Hay para este nudo, *cuerda*. La cuerda (*corde*) “es también el cuerpo de (*corps-de*). Este cuerpo de está parasitado por el significante; porque el significante, si forma parte de lo real, es ahí que tiene razones para situar lo simbólico”<sup>1010</sup>. Y será este

---

<sup>1005</sup> Lacan, J. *Sem. XXII*: 11.3.75. Inédito.

<sup>1006</sup> Larriera, S. *Nudos & cadenas*. Ed. MGE. Málaga. 2010.

<sup>1007</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 38.

<sup>1008</sup> Lacan, J. *Sem. XXI*. Inédito. 12.3.74.

<sup>1009</sup> Lacan, J. *Sem. XXIV*. Inédito. 18.1.77.

<sup>1010</sup> Op.cit.: 15.2.77.

imaginario, a saber, del cuerpo, como lo que mantiene *separados el nudo del síntoma y de lo simbólico*<sup>1011</sup>.

Sinteticemos a continuación, aún a riesgo de cierta redundancia, las diferentes lecturas que acotan la versión de lo que hemos nombrado como *-Cuerpo Unario*<sup>1012</sup>-, en la que Lacan no deja de interrogarse sobre el estatuto óptico-ontológico de sus elementos constituyentes y su disposición anudada.

A este respecto, Lacan dice que lo material se presenta a nosotros como consistente, quiere decir “bajo la subsistencia del cuerpo, lo que se tiene junto a la manera de lo que se puede llamar un con, dicho de otro modo, una unidad”<sup>1013</sup>. En el *Sem. XXIV* (6.11.76.), comenta que se dio cuenta de que *consistir* quería decir que había que hablar del cuerpo, “que hay un cuerpo de lo imaginario, hay un cuerpo de lo simbólico, que es la lengua, y un cuerpo de lo real del que no se sabe cómo sale, pero es la idea de otra especie de espacio que nos funda el cuerpo”. Si no hubiera simbólico y ex-sistencia de lo real, ese cuerpo simplemente no tendría estética de ningún modo porque no habría *toro-tripa*; “el toro-tripa es una construcción matemática, es decir, constituida por esa relación inex-sistente que hay entre lo simbólico y lo real”. Por ello la noción de nudo que promueve se figura entre imaginario, simbólico y real sin perder por eso su peso de real<sup>1014</sup>. Por qué no darse cuenta que lo que se ve del cuerpo viviente está organizado como lo que llama un garrote que no es otra cosa que un *toro*<sup>1015</sup>.

Y enuncia que el mundo es tórico a título de una tentativa, no estando seguro de lo que adelanta, aunque haya muchos elementos que dan el sentimiento de esto y ante todo, *la estructura del cuerpo*<sup>1016</sup>. Frente a esto aduce un argumento de peso: que lo que interesa del cuerpo, al menos en la perspectiva analítica es “el cuerpo en tanto que hace orificio, que eso por lo que se anuda a algo simbólico o real del que se trate es justamente por este nudo, por la puesta en evidencia de un círculo, de un orificio, que lo imaginario está constituido”<sup>1017</sup>.

Concluyendo, no sin sus dudas:<sup>1018</sup> “que el cuerpo primordial que se incorpora, como cada uno sabe del cual el origen es tal vez mítico, en fin, (el) lo pondría antes bien del lado del R, lo real. Y luego hay en segundo lugar por poco el simbólico. Seguramente se ha equivocado, dice, en el primero, es lo imaginario lo que quería decir, el cuerpo imaginario. Y de inmediato lo simbólico”<sup>1019</sup>.

¿En qué lo simbólico, lo imaginario y lo real constituyen algo que al menos tendría la pretensión de ir un poco más lejos que ese viraje en redondo del goce, del cuerpo y de la muerte?<sup>1020</sup> y responde que hay en lo simbólico un reprimido, hay también en lo real algo que hace agujero, hay también en lo imaginario -Freud bien se dio cuenta de ello- y es precisamente por eso que ha refinado todo lo que es de las pulsiones en el cuerpo como estando centradas alrededor del *pasaje de un orificio al otro*<sup>1021</sup>.

Lo que nos lleva a precisar el lugar que ocupa el cuerpo en cada registro del nudo:

-Respecto a lo *Real*. Cuando viene a nombrar lo real y su relación con el cuerpo, Lacan argumenta que ese desecho que es nuestro propio cuerpo le ocurre es estar sometido a

---

<sup>1011</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 137.

<sup>1012</sup> Máxime cuando es en estos momentos cuando comienzan a vislumbrarse -siendo motivo de actual investigación, como veremos en capítulos siguientes- los efectos provocados por la denominada *última y muy última enseñanza* de Lacan.

<sup>1013</sup> Lacan, J. *Sem. XXIV*. Inédito.14.12.76.

<sup>1014</sup> Lacan, J. *Sem. XXII. R.S.I*. Inédito.18.3.75.

<sup>1015</sup> Figura topológica que adopta la forma de un “donut”.

<sup>1016</sup> Lacan, J. *Sem. XXIV*. Inédito. 14.2.76.

<sup>1017</sup> Lacan, J. *Sem. XXII*. Inédito.13.5.75.

<sup>1018</sup> Lacan, J. *Sem. XXV. El momento de concluir*. Inédito.

<sup>1019</sup> Op.cit.: 20.2.79.

<sup>1020</sup> Lacan, J. *Sem. XXI*. Inédito. 12.3.74.

<sup>1021</sup> Lacan, J. *Sem. XXII*. Inédito.14.1.75.

una ley que sería “la ley exclusiva de lo real, quiero decir la ley de la gravedad”<sup>1022</sup>. Por otra parte, “lo real mismo es tres, a saber: *el goce, el cuerpo, la muerte* en la medida en que están anudados, anudados solamente, desde luego, por ese impasse inverificable del sexo”<sup>1023</sup>.

Es decir, aquello por fuera de los semblantes, es en lo que habría que situar el orden del vacío orificial, efecto de la alienación a los significantes primordiales. Por eso, hay que localizarlo en alguna parte, a saber, en ese campo intermediario de la puesta en el plano que ha figurado, denotado, de la *ex-sistencia*<sup>1024</sup>. Si queremos que cuerpo quiera decir *consistencia*, no hay más que el inconsciente para dar cuerpo al instinto<sup>1025</sup>. “Que lo real es lo que ex-siste al sentido en tanto que lo define por el efecto de la lengua sobre la idea, o sea sobre lo imaginario, podemos concebirlo al expulsar del sentido, es *lo imposible* como tal”. Es la aversión del sentido. Es también la versión del sentido en el *anti-sentido* y el *ante-sentido*. La *ex-sistencia* como una, he aquí lo que hay que preguntarse, es ¿a qué ex-siste ella?. Ella ex-siste a la consistencia ideica del cuerpo, la que a ese cuerpo lo reproduce. Ella ex-siste a lo simbólico en tanto que lo simbólico gira en redondo alrededor de un agujero inviolable, sin el cual el nudo de los tres no sería borromeo pues es eso lo que quiere decir el nudo borromeo: que el agujero de lo simbólico es inviolable. “Lo real es el sentido en blanco (*le sens en blanc*), dicho de otro modo, el sentido-blanco (*sens-blanc*) por el cual el cuerpo hace semblante (*semblant*), semblante por el que se funda todo discurso, en primera fila el discurso del amo, que del falo hace significante índice “<sup>1026</sup>. Dicho acotamiento se verá confirmado en el siguiente curso cuando afirme que: “lo real solo tiene existencia si encuentra el freno de lo simbólico y de lo imaginario”<sup>1027</sup>, lo real, así, se encuentra “en los embrollos de lo verdadero”<sup>1028</sup>. O que, “la orientación de lo real... forcluye el sentido”<sup>1029</sup>. Aquí el querido Freud, afirma Lacan, confirma en cierto modo que “de eso se trata cuando se trata de lo real, que se trata de algo que se escribe, algo que se escribe que se trata de leer, de leer descifrándolo”<sup>1030</sup>.

Como vemos, la separación entre lo real y lo que hace semblante: lo simbólico e imaginario, como defensas frente a lo real, se acentúa de manera tal que la única solución a esta no-relación vendrá por el lado del anudamiento contingente y la invención.

-*Refiriéndose a lo Simbólico*, Lacan no deja de insistir en el papel constituyente y determinante de lo simbólico en tanto creador de lo real de la cosa: el cuerpo no hace aparición en lo real sino como malentendido. Seamos aquí radicales, dice: “vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se deben a que ya nadaba éste en el malentendido tanto como podía”<sup>1031</sup>. Tomemos las cosas por ese sesgo, continua: el cuerpo considerado como marbete, “como portando el nombre propio”<sup>1032</sup>. Sin el lenguaje, recuerda, no podríamos tener la menor sospecha de esta imbecilidad que es también, aquello por lo cual el soporte que es el cuerpo, nos testimonia estar vivo. Lacan dice que la *inhibición*, como Freud mismo lo articula, “es siempre asunto de cuerpo, o sea, de función”<sup>1033</sup>. Allí son suficientes unas palabras; las palabras hacen cuerpo, eso no quiere decir para nada que uno comprenda allí nada. Eso es el

---

<sup>1022</sup> Lacan, J. *Sem. XXVI. La topología y el tiempo*, Inédito. 8.5.79.

<sup>1023</sup> Lacan, J. *Sem. XXI*. Inédito. 19.3.74.

<sup>1024</sup> Lacan, J. *Sem. XXII*. Inédito. 18.2.75.

<sup>1025</sup> Op.cit.: 15.4.75.

<sup>1026</sup> Op.cit.: 11.3.75.

<sup>1027</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 50.

<sup>1028</sup> Op.cit.: 83.

<sup>1029</sup> Op.cit.: 119.

<sup>1030</sup> Lacan, J. *Sem. XXI*: Inédito. 12.2.74.

<sup>1031</sup> Lacan, J. *Sem. XXVII*: Inédito. 10.6.80.

<sup>1032</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 138.

<sup>1033</sup> Lacan, J. *Sem. XXII*: Inédito. 10.12.74.

inconsciente, uno está guiado por palabras con las cuales uno no comprende nada<sup>1034</sup>. Una *idea*, eso tiene un cuerpo: es la palabra quien la representa, y la palabra tiene una propiedad totalmente curiosa, “es que hace la cosa (“*fait la chose*”)”<sup>1035</sup>.

El hombre piensa con la ayuda de sus palabras<sup>1036</sup>. Y es el encuentro entre esas palabras y su cuerpo donde algo se esboza. ¿Si no hubiese palabras de qué podría testimoniar el hombre?: allí se ubica el sentido<sup>1037</sup>. Aludiendo a lo que vendría a nombrarse por Miller como el *inconsciente real*, Lacan recuerda entonces que: el Uno del sentido, entonces, es el ser, el ser especificado por el inconsciente en tanto que *ex-siste, que ex-siste* por lo menos al cuerpo; pues si hay una cosa impresionante es que *existe en la dis-cordia*. El inconsciente es lo que, por hablar, determina al sujeto en tanto que ser<sup>1038</sup>.

Obviamente la cuestión que surge acá es el de la relación de *lalangue*, unaria, con el goce fálico, por fuera del cuerpo<sup>1039</sup>: todo goce está conectado con este lugar del plus de gozar y, por ende, lo externo en cada una de las intersecciones, lo que en uno de estos campos es externo, en otras palabras: el goce fálico aquí *escrito J (fi)* define lo que designó como su carácter por “fuera-de-cuerpo”<sup>1040</sup>. El goce fálico es aquél que aportan, en suma, los *semas*: en la medida en que dicho goce fálico, dicho goce semiótico se sobregrega al cuerpo, hay un problema. Digamos que Lalengua, comenta, cualquier elemento de lalengua, es con respecto al goce fálico *una brizna de goce*. De allí que extienda sus raíces tan lejos en el cuerpo<sup>1041</sup>: “todo lo que constituye sentido en lalengua muestra estar vinculado a la ex-sistencia de esa lengua, a saber: a lo que esta fuera del asunto de la vida del cuerpo”<sup>1042</sup>.

-Desde lo Imaginario, el cuerpo se presenta en toda su consistencia por un giro epistémico que de alguna manera implica una resignificación de este registro.

A causa de la forma, dice, el individuo se presenta como esté hecho, como un cuerpo. Un cuerpo, “eso se reproduce por una forma”. Muy interesante en cuanto apunta al equívoco y al enigma del cuerpo, es cuando comenta que: “el cuerpo hablante no puede tener éxito en reproducirse sino por una pifiada, es decir, gracias a un malentendido de su goce”<sup>1043</sup>. Pero intentemos, aunque sea, ver de qué se trata, a saber, que en ese real se produzcan cuerpos organizados y que estos mantengan sus formas: así se explica que unos cuerpos imaginen el universo<sup>1044</sup>: “el cuerpo se introduce en la *economía del goce* -de allí partí yo- por la imagen del cuerpo. La relación del hombre, de lo que llamamos así, con su cuerpo, si algo subraya muy bien que es imaginaria es el alcance que tiene en ella la imagen”<sup>1045</sup>. Representación, creencia, consistencia, síntesis, desconocimiento, debilidad nos fueron presentadas como una suerte de efecto en el proceso de organización de la conciencia.

En este modelo del nudo, lo imaginario adquiere un nuevo brillo y sin duda alguna nuevos usos y atribuciones: ¿podemos pensar lo imaginario, se pregunta Lacan, lo imaginario mismo en tanto que estamos en él tomados por nuestro cuerpo, podemos pensar lo imaginario, como imaginario, para reducir si puedo decir, de alguna manera, su imaginalidad, o su imaginería, como ustedes quieran?”<sup>1046</sup>. Ello no es una razón – dirá- para que nos imaginemos nosotros que el mundo es el mismo mundo para todos

---

<sup>1034</sup> Lacan, J. *Sem.* XXIV: Inédito. 26.2.77.

<sup>1035</sup> Lacan, J. *Sem.* XXV: Inédito. 15.11.77.

<sup>1036</sup> Lacan, J. “*Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*” (1975)

<sup>1037</sup> Lacan, J. *I y T.2*: 125.

<sup>1038</sup> Lacan, J. *Sem.* XXII. Inédito. 21.1.75.

<sup>1039</sup> Que se irá viendo en posteriores capítulos.

<sup>1040</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 103.

<sup>1041</sup> Lacan, J. *Sem.* XXI. Inédito. 11.6.74.

<sup>1042</sup> Op.cit.: 11.6.74.

<sup>1043</sup> Lacan, J. *Sem.* XXIV. Inédito. 26.2.77.

<sup>1044</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 101.

<sup>1045</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 91.

<sup>1046</sup> Lacan, J. *Sem.* XXII. Inédito. 18.3.75.



los animales, digamos, cuando tenemos tantas pruebas de que, aunque la unidad de nuestro cuerpo nos fuerce a pensarlo como universo, es obvio que no es mundo, sino *inmundo*,<sup>1047</sup>. Ahí están las alusiones a su consistencia, que, en tanto forma cautivante, adorable y adorante goza en si misma de una manera que le es propia: lo que soporta al cuerpo es otra cosa, es la línea de la consistencia. “Un cuerpo, un cuerpo tal como aquel del que ustedes se soportan, es un algo que para ustedes no tiene aspecto sino de ser lo que resiste, lo que consiste antes de disolverse”<sup>1048</sup>.

Así, consistencia e imagen se vuelven homólogas: el hombre está capturado por la imagen de su cuerpo. Este punto explica muchas cosas y, en primer término, el privilegio que tiene dicha imagen para él. Su mundo si es que esta palabra tuviese algún sentido, “su *Umwelt*, lo que le rodea, él lo *corpo-reifica*, lo hace a imagen de su cuerpo. No tiene la menor idea, ciertamente, de que sucede con ese cuerpo. Ese cuerpo adquiere su peso por la vía de la mirada”<sup>1049</sup>. Sin embargo, lo imaginario no lo es sin su cuota de goce ligado al pensamiento y a la escritura: “el goce peniano surge con respecto a lo imaginario, es decir, al goce del doble, de la imagen especular, del goce del cuerpo. Este constituye propiamente los diferentes objetos que ocupan las hiáncias cuyo soporte imaginario es el cuerpo”<sup>1050</sup>.

De manera que, según Lacan, no habría sólo la apercepción, aprehensión, sensación, presión, tocar, vista o cualquier otro modo de afectación por los sentidos, sino que en tanto él consiste y consiste en un cuerpo, de lo que se trata es de un goce, y de un goce que de acuerdo con nuestra experiencia encuentra ser de un orden diferente a lo relativo al goce fálico<sup>1051</sup>. Hay que decir, sin embargo, “que el falo es lo que da cuerpo a lo imaginario”. Para recordar que este estadio del espejo, “consiste en la unidad captada en la unificación, en el dominio asumido por el hecho de la imagen de esto, que ese cuerpo, de prematuro, de incoordinado hasta entonces, parece reunido, hacer de él un cuerpo, a saber, que él lo domina”<sup>1052</sup>. Imaginario del cuerpo; lo que se cogita es de alguna manera retenido por lo imaginario como enraizado en el cuerpo<sup>1053</sup>.

El cuerpo aquí representado es fantasma del cuerpo. El *fantasma del cuerpo*, es lo extenso imaginado por Descartes<sup>1054</sup>. Y entonces volvemos a encontrar esto: que “solo pien-sa el cuerpo”<sup>1055</sup>. En eso consiste el pensamiento, afirma, en que unas palabras introduzcan en el cuerpo algunas representaciones imbéciles y ya está hecho el recado; “ya tienen con esto lo imaginario”<sup>1056</sup>. Por ello, tal vez el análisis introduce a considerar el mundo tal cual es: imaginario. Esto solo puede hacerse reduciendo la función llamada de representación poniéndola donde está, a saber, en el cuerpo<sup>1057</sup>.

Representaciones que toman forma en la letra: “nos sorprende completamente que haya algo donde el cuerpo ya no sirva como tal-es la danza. Eso permitiría escribir de manera algo distinta el término “*condanzación*”<sup>1058</sup>. Es cierto que la escritura no es eso por lo cual *la poesía*, la resonancia del cuerpo, se expresa<sup>1059</sup>.

El acento ahora, como se dijo, no está ya puesto tanto en la imagen especular, como en el hecho de creer tenerlo. Creer tenerlo, por parte del ser-dicente, es volver a establecer

---

<sup>1047</sup> Lacan, J. “*La Tercera*” (1974). *I y T*. 2: 102.

<sup>1048</sup> Lacan, J. *Sem*. XXII. Inédito. 18.2.75.

<sup>1049</sup> Lacan, J. *I y T*. 2: 118.

<sup>1050</sup> Lacan, J. *Sem*. XXIII: 55.

<sup>1051</sup> Lacan, J. *Sem*. XXI. Inédito. 21.4.74.

<sup>1052</sup> Lacan, J. *Sem*. XXII. Inédito. 11.3.75.

<sup>1053</sup> Op.cit.: 8.3.75.

<sup>1054</sup> Lacan, J. *Sem*. XXV. Inédito. 20.12.77.

<sup>1055</sup> Lacan, J. *Sem*. XXIII: 81.

<sup>1056</sup> Lacan, J. *I y T*. 2: 78.

<sup>1057</sup> Lacan, J. *I y T*. 2: 82.

<sup>1058</sup> Lacan, J. *Sem*. XXIII: 152. Homofónico con: condensación

<sup>1059</sup> Lacan, J. *Sem*. XXIV. Inédito. 19.4.77.

una *nueva alianza entre lo real e imaginario* del cuerpo, entre la consistencia y lo real de su existencia. En eso consiste la recuperación del concepto del narcisismo.

Si al *ego* se lo llama narcisista, es porque, en un cierto nivel, hay algo que mantiene al cuerpo como imagen... Relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es ciertamente una posibilidad que expresa el verbo tener. Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno. Si al *ego* se lo llama narcisista es porque, en un cierto nivel, hay algo que mantiene al cuerpo como imagen<sup>1060</sup>.

Sin embargo, Lacan no deja de destacar la función del *desconocimiento* y *angustia* implícitas en la relación imaginaria: hay algo que hace que el hombre se demuestre consagrado a la *debilidad mental* que resulta de la noción de lo imaginario en tanto que el punto de partida de ésta es la referencia al cuerpo y al hecho de que su representación -quiere decir todo lo que para él se representa- no es sino el reflejo de su organismo<sup>1061</sup>. La *angustia* es, precisamente, algo que se sitúa en nuestro cuerpo: “es el sentimiento que surge de esa sospecha que nos embarga de que nos reducimos a nuestro cuerpo. Como a pesar de todo es muy curioso que la debilidad mental del ser hablante haya logrado llegar hasta allí, nos percatamos de que la angustia no es el miedo de cosa alguna con que el cuerpo pudiera motivarse”<sup>1062</sup>.

En resumidas cuentas, en este último paradigma se sustituye lo trascendental de la estructura, en tanto condicionante de la experiencia por la *pragmática*<sup>1063</sup>. Se tratará entonces, más bien de un saber-hacer-Ahí con la pulsión. Por lo cual el recurso a los suplementos topológicos, al nuevo amor, o a la contingencia no serían más que algunas de sus herramientas.

En la transferencia, el analista es el sujeto supuesto al saber, y no es errado suponerlo si él sabe en qué consiste el inconsciente por ser un saber que se articula a la lengua, no anudándose a él el cuerpo que allí habla sino por lo real con que se goza<sup>1064</sup>.

Eso no significa, que deje de haber estructura y que todo sea semblante: *hay lo real*, pero ahora resulta ya mucho más difícil discernir lo que estructural y lo que es del orden de lo real. Ahora encontramos una pragmática, que lo es, incluso, social: “Si hay algo que fundamenta al ser es, ciertamente, el cuerpo... el hombre piensa con -instrumento- su alma, o sea... con los mecanismos supuestos que son soporte de su cuerpo”<sup>1065</sup>.

*Cuerpo Unario* este, al fin, que recapitulando las diferentes acepciones se nos ha presentado como: *sustancia gozante, eco, cuerpo parlante, equivalencia al inconsciente, resto, dimensión, soporte, representación, agujero, misterio, resonancia, consistencia y existencia, como fundamento del ser, goce animado, cuerpo vivo, como sinthome, acontecimiento, nudo, como cuerda, toro, como fantasma o narcisismo, forma, desecho, orificio, tenencia, enigma, discordia, malentendido, marbete*, etc.

## **8.5. La Orientación Lacaniana: el cuerpo en la enseñanza de J-A. Miller.**

---

<sup>1060</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII*: 147.

<sup>1061</sup> Lacan, J. *Sem. XXII*. Inédito. 10.12.74.

<sup>1062</sup> Lacan, J. *I y T. 2*: 102.

<sup>1063</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 259.

<sup>1064</sup> Lacan, J. “*La Tercera*” (1974). *I y T. 2*: 89.

<sup>1065</sup> Lacan, J. *Sem. XX*: 134.

Después de este recorrido por los puntos claves de la corporeidad lacaniana -y dado que la teorización propiamente dicha de J. Lacan, no estuvo exenta de contradicciones, retrocesos, solapamientos farragosos, borramientos e, incluso, cripticismos, que provocan que su lectura no solo no resulte no solo fácil sino, a menudo, confusa y llena de interrogantes- es menester hacer un esfuerzo de precisión y explicación.

En lo que expondremos, a continuación, un lacaniano como J.-A. Miller, dará su versión de dichos conceptos somáticos.

A lo largo de este trabajo hemos hecho intervenir la figura de J-A. Miller de manera puntual<sup>1066</sup>. El hecho de ser reconocido como heredero intelectual, lector esclarecido y continuador de la obra lacaniana desde los años 80.s, hace que más que ser considerado un autor postlacaniano, lo sea lacaniano él mismo. En Miller, encontraremos un lúcido exegeta y hermeneuta de la obra lacaniana, aunque siempre con pinceladas y acentos que le son propios e intencionados, lo que le convierte en merecedor y destinatario de todo un capítulo aparte. Pues como dicen Vidarte y Rampérez:

Jacques-Alain Miller, filósofo-psicoanalista, y el más interesante y lúcido continuador del lacanismo, supone una buena cura para descubrir este otro Lacan a través de sus excelentes escritos de explicación -y de reinención- de un Lacan menos atribulado y entontecido por la tradición filosófica. No se necesitan más vacunas contra la hermenéutica y su espuria apropiación y neutralización de lo más desestabilizador del psicoanálisis: lo que siempre viene del lado de la pulsión de muerte, del goce, de lo real<sup>1067</sup>.

Veamos entonces algunas pinceladas, necesariamente incompletas<sup>1068</sup> de lo que acerca del cuerpo ha podido elaborar en su dilatada enseñanza.

De entrada -y al igual que sucedió con Freud y Lacan- resulta de sumo interés comprobar cómo a pesar de no haberle dedicado un seminario específico al tema, el campo semántico y epistémico del cuerpo, no ha dejado de hacer acto de presencia en las vicisitudes conceptuales formuladas en los desarrollos lacanianos<sup>1069</sup>, especialmente en lo referido a la última y muy última enseñanza lacanianas.

Haciendo una lectura retrospectiva, quizás podríamos señalar algunos rasgos que nos resultan llamativos en esta labor de lectura lacaniana.

-Un primer atributo propio de J. A. Miller -como en J. Lacan- consiste en su intento de elevar el psicoanálisis a la “dignidad de la época”. En este sentido, tampoco J.A. Miller se priva -a lo largo de sus *Seminarios del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad París VIII* o de sus conferencias y textos- de recurrir a la más rabiosa actualidad o las referencias de pensadores de la época, para dilucidar la compleja obra lacaniana a fin de formalizar nuevas modalidades escriturales.

-De ahí que no deje de resultar encomiable, en segundo lugar, el manejo del tiempo al que J.A. Miller nos tiene acostumbrados<sup>1070</sup>. Es nuestra hipótesis que, Miller, en absoluto ha pretendido “ser el primero” en dilucidar la obra lacaniana; antes bien todo

---

<sup>1066</sup> Como en anteriores apartados, hemos hecho cierto uso, también, del material que dispusimos en nuestra Tesis anterior (2011) referido a este autor. También en: Rodríguez Ribas, J. A. 2016: 300-341. Un resumen de este tema fue publicado: Rodríguez Ribas, J. A. “El cuerpo, en la enseñanza de J.-A. Miller”. Rev. El Psicoanálisis. Nº. 26. Ed. ELP. Málaga. 2014.

<sup>1067</sup> Vidarte, F. y Rampérez, J. *Filosofías del siglo XX*. Ed. Síntesis. Madrid. 2005: 236-237.

<sup>1068</sup> Máxime por la contemporaneidad de su obra, donde mucha de ella todavía no está traducida ni establecida, menos aún, siguiendo un orden cronológico. En este apartado, incluiremos también algunas referencias de Eric Laurent, ex presidente de la AMP y, como Miller, discípulo de Lacan.

<sup>1069</sup> No podemos olvidar que un texto suyo: *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (Miller, J. A. 2003) del 1998-1999, nos ha servido de base para poder ordenar la enseñanza lacaniana en anteriores capítulos.

<sup>1070</sup> Por ejemplo, su digresión sobre la ultimísima obra de Lacan, a partir del *Sem. XXIII*, data de 2006: prácticamente 25 años después de fallecer Lacan (j).

apunta a que dicha demora puede deberse a cierto rigor a la hora de emitir “la última palabra”.

-Otra cuestión remarcable, la tercera, tal y como quiso Lacan, es la solidez y concisión retórica de su argumentación plasmada en el uso de ciertas fórmulas que van a tomar un carácter cuasi axiomático. Por algo, su apelación a servirse de la lógica como ciencia de lo real bajo el auspicio de numerosos matemas<sup>1071</sup>, a pesar que ni los matemas ni los nudos sean la última palabra

En cuarto lugar. A medida que va avanzando en este propósito, y como no podía ser de otra manera, observamos como la *temática del cuerpo cobra un mayor protagonismo* en su obra.

-En quinto lugar, comprobamos como, poco a poco, sutil, pero firmemente, J.A. Miller va introduciendo lecturas y versiones interpretativas que le son propias y originales<sup>1072</sup>.

-En último lugar, se puede corroborar como sus formulaciones posteriores no necesariamente invalidan o anulan a las anteriores<sup>1073</sup>.

Expongamos este proceso que ha sido también de desbrozamiento, reducción y ensamblaje<sup>1074</sup>, sobre las concepciones que han animado la lectura milleriana del cuerpo en la obra freudo-lacaniana.

Síntesis que tampoco podrá evitar algunas repeticiones, incluso, contradicciones, extravíos o relecturas.

Por último, no se nos puede escapar la relevancia de este apartado a la hora de sentar las bases para establecer un diálogo con pensadores de esferas filosóficas.

### **8.5.1. El Cuerpo en el psicoanálisis laciano: *el Hay de la relación corporal.***

Para comenzar, J.-A. Miller destaca que en psicoanálisis el cuerpo es, por así decir, obligatorio. Lacan, evidentemente, no descuidó el cuerpo, tanto el cuerpo del sujeto como el del analista.

Por eso el cuerpo puede ser un motivo de consulta, pero según la estructura clínica del sujeto, tendrá un lugar diferente<sup>1075</sup>. Desde el sujeto, es necesario que esté el cuerpo en el asunto, el cuerpo en cuanto es *lo-que-se-goza*, pues se trata de la manera en que los sujetos valorizan su cuerpo en la palabra, dado que todos los sujetos tienen que inventar un uso del cuerpo y de las partes de su cuerpo. Por otra parte, es necesario, que el analista ponga el cuerpo<sup>1076</sup> para representar la parte no simbolizable, lo que supone que más que agregar su cuerpo lo resta, aunque es necesario que esté, es un mínimo. Resta algo que se llama su *presencia*; es que él también aporta su cuerpo<sup>1077</sup>.

Respecto a esto, en la exploración que propone Miller, su primer punto de anclaje es

---

<sup>1071</sup> En Miller, llama la atención un estilo que no es nada alambicado y prolijo, como Lacan. Incluso, de entrada y engañosamente, puede parecer un tanto obvio porque, en realidad, a medida que avanza en su exposición va aumentando su grado de complejidad y sofisticación.

<sup>1072</sup> Lo que propicia la emergencia de nuevos y apasionantes temas aún por dilucidar.

<sup>1073</sup> “Mediante un parcheado así de piezas diversas de épocas distintas, tomadas de Freud y de Lacan, es como se teje nuestra reflexión, y no tenemos que renunciar a hacer este parcheado para ajustarnos cada vez más al psicoanálisis del siglo XXI” (Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. En:

<https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. 2016. Recup.: Octubre 2020. 2014).

<sup>1074</sup> Para este trabajo de los diversos escritos millerianos extrajimos alrededor de 636 referencias indicativas del sintagma *cuerpo*, que atañe al motivo del presente trabajo. Nuestra intervención tal y como con los anteriores ha sido la mínima imprescindible, ordenando los dichos, evitando posibles sesgos interpretativos o hermenéuticos y atendiéndonos en lo posible a la literalidad de sus enunciados.

<sup>1075</sup> Miller, J. A. “*Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo*” en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. Nº 14. Edita GEA. Málaga. 1995: 8.

<sup>1076</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso* (1999-2000). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004: 15.

<sup>1077</sup> Miller, J. A. 2012: 245. Continuaremos con lo real de la presencia en 10.3.7.-

que no se puede pensar el goce sin referencia al cuerpo. Hace falta un cuerpo para gozar y solo un cuerpo puede gozar. Segunda observación. El primer Lacan, creyó poder prescindir de la referencia al cuerpo, dejando el cuerpo como exterior a lo simbólico. Al comienzo de su reflexión, situó al cuerpo en el orden imaginario. El cuerpo lacaniano fue esencialmente el cuerpo especular, el del estadio del espejo y por esta razón, lugar electivo de la libido, de la libido freudiana, concebida a partir del narcisismo como circulando entre a y a'. En cuanto Lacan despejó el orden simbólico de lo corporal solo intervino en tanto simbolizado, lo que implica precisamente la mortificación del cuerpo. Así, Lacan dejaba la libido y el cuerpo para lo imaginario. Le hacía falta, de manera necesaria, una satisfacción puramente significativa, es decir, un goce sin el cuerpo<sup>1078</sup>. El impulso que dio la primera perspectiva lacaniana, aduce Miller, se debía justamente esta separación, a esta exterioridad de lo simbólico y de lo libidinal, la puesta en relieve de lo simbólico como un orden propio separado cuerpo y como un orden que trascendía al cuerpo<sup>1079</sup>.

Ahora bien, ¿cómo fue introducido el cuerpo en la enseñanza de Lacan?, se pregunta Miller para desarrollarlo a continuación: justamente, en la medida en que *la libido exige la referencia al cuerpo*<sup>1080</sup>. ¿Qué responde, en Freud, a esta exigencia de referencia al cuerpo?: el concepto de *pulsión*, en tanto implica zonas particulares del cuerpo llamadas zonas erógenas y concierne a objetos del cuerpo en particular, aquellos que este pierde. De hecho, el concepto mismo de castración exige la referencia al cuerpo. Entonces, en la veta principal de la enseñanza de Lacan, el cuerpo es introducido con la condición de ser significantizado, simbolizado, es decir mortificado. El primer cuerpo, el que está presentado en "*Función y campo la palabra y del Lenguaje*", es ya un cuerpo subjetivado cuyos orificios y objetos reciben el sentido como lugar de epopeya del sujeto. El cuerpo, además, es introducido por Lacan en tanto *falo*, en tanto como se dijo, parte significantizada, mortificada. El cuerpo, también es introducido fundamentalmente del lado de \$ y en tanto *pulsión*, pulsión que se hace equivalente a articulación significativa. Y, por último, el cuerpo es introducido por el lado de sus *objetos parciales*, como objetos significantes de la demanda, dado que, si el cuerpo resulta siempre mortificado por el significante, siempre queda la excepción de un resto<sup>1081</sup>. Ahí Lacan pone su objeto a: objeto como resto que escapa a la mortificación del conjunto. De este modo, enuncia en "*Radiofonía*" la equivalencia entre el *Otro* y *el cuerpo*: nada puede indicar mejor el cuerpo que aquí es el cuerpo mortificado. Como dice Lacan, es el *corpse*, el cadáver. Y para que esto viva, es necesario que nosotros mismos aportemos nuestro *plus-de-gozar*.

El cuerpo pues, es el equivalente del Otro del significante<sup>1082</sup>. De hecho, el objeto a conserva la huella del significante, aunque no sea sino porque es un objeto. Incluso, la fórmula del fantasma, que es central en la teoría de la cura, se inscribe en este orden. Esta fórmula resume que *el cuerpo mortificado del sujeto debe responder como una compensación*, como complemento o como un suplemento de cierto factor cuantitativo de libido. Es decir, que el sustrato del fantasma, es el cuerpo mortificado<sup>1083</sup>.

Recapitemos lo visto hasta ahora: tenemos un cuerpo como *sujeto*, como *significante*, *falo*, *pulsión* y *objeto parcial*.

Una vez introducido el cuerpo, enuncia Miller, Lacan, a lo largo de su trayectoria intentará aislar sus tres dimensiones: el cuerpo de lo simbólico, es decir, la lengua, el cuerpo de lo imaginario y el cuerpo de lo real, hasta hacer auténticos equívocos entre

---

<sup>1078</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 380.

<sup>1079</sup> Op.cit.: 203.

<sup>1080</sup> Op.cit.: 381.

<sup>1081</sup> Op.cit.: 382.

<sup>1082</sup> Op.cit.: 383.

<sup>1083</sup> Op.cit.: 384.

cuerpo y cuerda: cuerpo de cuerda<sup>1084</sup>.

Lacan, dice Miller, se dio cuenta de que consistir significaba que había que hablar de cuerpo<sup>1085</sup>; es decir, que hay un cuerpo de lo imaginario, un cuerpo de lo simbólico -lengua- y un cuerpo de lo real, del cual no se sabe cómo surge. Pero lo primordial es la *consistencia* del cuerpo, lo imaginario, es lo que nos permite desembrollarnos, el modelo<sup>1086</sup>. El cuerpo de lo simbólico, por su parte, es el conjunto de los *equivocos* de la lengua. Pero el cuerpo de lo real, ¿qué puede ser?: y Lacan define el cuerpo de lo real a partir de la repetición material de lo mismo en cuanto que *lo que se repite, es el goce*.

Lo real del cuerpo y lo que de ese cuerpo está investido libidinalmente es el *objeto a*. Así, los objetos a responden a una estructura común, estructura de borde, que están enraizados en el cuerpo<sup>1087</sup>. El cuerpo real dirá Miller, es lo que no es significativo ni significado (incluye lo que no es letra, ni inscripción) ni tampoco imagen y forma sino carne; y que deberíamos definir quizás como lo que goza<sup>1088</sup>.

El cuerpo, entonces, se presenta como un agenciamiento de lo real<sup>1089</sup> de lo simbólico y de lo imaginario, en torno a uno o dos agujeros y que se sostiene solo: es desde esta perspectiva como va a distinguir, lo veremos, el síntoma como acontecimiento de cuerpo y el síntoma histérico. Por lo tanto, tenemos el *cuerpo envoltura, forma y el objeto cuerpo*; lo real del cuerpo y lo que de ese cuerpo está investido libidinalmente: el *objeto a*. De hecho, la historia no puede reconocerse directamente en la imagen de su cuerpo, falta la encarnación en la historia, encarnación desplazada por la *falta-en-ser* su propio cuerpo<sup>1090</sup>. En ese sentido, todo lo que ocurre en la historia, retrocede ante la relación con el cuerpo<sup>1091</sup>.

Lacan, este punto es remarcable, aísla como primaria *la relación corporal*: acá está implicado lo imaginario y luego se establece la distinción entre esta *relación primaria* (la carne) y la relación con el *cuerpo otro*<sup>1092</sup>. Esta relación no es epistémica: respecto a lo que hay en el cuerpo, hay una gran ignorancia, comenta, hay un no-saber, la imperfección de esa relación corporal. En el *ser hablante* -el animal por el cual el hecho de habitar el lenguaje forma un órgano para su *cuerpo*- el lenguaje sería el *órgano fuera-de-cuerpo*<sup>1093</sup>. Y justo por el hecho de que ex-siste el órgano-lenguaje al cuerpo, el sujeto está condicionado a encontrarle una función. En ese sentido se puede generalizar la noción del órgano fuera-de-cuerpo: porque el cuerpo y los órganos del cuerpo nos hacen problema<sup>1094</sup>. Visto así, el cuerpo es comparable a un montón de *piezas sueltas*, aunque un cuerpo tiene tanta consistencia que se convierte en modelo del

---

<sup>1084</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 268.

<sup>1085</sup> Laurent, E. “*Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura*”. CONGRESO AMP. 2012. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/347/hacia-el-viii-congreso-de-la-amp/las-fallas-de-la-tierra-y-del-cielo-consecuencias-para-la-cura> . Recup.: Marzo 2020.

<sup>1086</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 76.

<sup>1087</sup> Miller, J. A. “*Los objetos a en la experiencia analítica*”. Conferencia inédita. Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Roma. En: <http://nel-medellin.org/blog/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>. Recup.: Enero 2021.2006.

<sup>1088</sup> Miller, J. A. “*Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo*” en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga. 1995: 10.

<sup>1089</sup> Laurent, E. “*Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura*”. AMP. 2012. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/347/hacia-el-viii-congreso-de-la-amp/las-fallas-de-la-tierra-y-del-cielo-consecuencias-para-la-cura> . Recup.: Marzo 2020.

<sup>1090</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso* (1999-2000). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004: 499.

<sup>1091</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires.2013: 75.

<sup>1092</sup> Op.cit.: 418.

<sup>1093</sup> Miller, J. A. “*Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica*”. Conferencia introductoria al tema de “La invención psicótica” durante el Seminario de la Sección clínica Paris-Île-de-France (1999-2000), pronunciada el 24 de noviembre de 1999. Texto y notas establecidos por Catherine Bonningue. Rev. Virtualia, n° 16. 2007. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>. Recup.: Marzo 2020.

<sup>1094</sup> Op.cit.

individuo en su indivisión. Es entonces el cuerpo, de goce entero, el que pasa fuera-de-cuerpo: su *ex-sistencia*. De hecho, el cuerpo es lo que objeta al sujeto<sup>1095</sup>.

Eso, de costado, nos hace introducir *la extimidad* del cuerpo para el sujeto<sup>1096</sup>. Por ello el hombre habla con su cuerpo: a ese hablar con su cuerpo, lo traiciona cada síntoma y cada *acontecimiento de cuerpo*. Del mismo modo, podemos representar el goce femenino por el no-todo. Aquí no encontramos el punto fuera del cuerpo como en el hombre, porque el cuerpo mismo se convierte en fuera del cuerpo. El goce, está contenido en el cuerpo propio, salvo que este cuerpo propio es otro para el sujeto, y está sujeto precisamente, a cierto número de fenómenos extraños, de apertura y de ilimitación. Tan es así, dice Miller, que "he llegado a desviar las fórmulas de Lacan para hacer de ellas las estructuras significantes del cuerpo"<sup>1097</sup>.

Lo cual nos hace inferir, fórmula capital de acá en adelante, que el cuerpo está estructurado como un lenguaje, que retorna como un verdadero enigma sobre la cuestión óntico-ontológica del Haber, del Ser y el Tener del cuerpo.

Veamos, entonces, unas notas sobre tal desde los postulados millerianos.

### 8.5.2. Ser y Tener cuerpo.

No parecerá extraño que, a rebufo de lo anterior, aparezca otro aspecto -no menos imprescindible a la hora de discernir sus fundamentos ontológicos- que pasa por la diferencia entre el ser y la existencia, para poder diferenciar entre *el ser y el tener*. Tener un cuerpo, recuerda Miller, se ubica desde la existencia; marcado a partir del vacío del sujeto hablante<sup>1098</sup>.

Desde esta tesitura, el Ser en cuestión no precede a la Palabra. Por el contrario, *es la palabra la que le otorga el Ser* a ese animal, por un efecto a posteriori, y entonces su cuerpo se separa de este ser para pasar al registro del tener. De ahí, que el cuerpo, el *parlêtre* no lo es, lo tiene, recalca Miller<sup>1099</sup>. Si se pudiera emplear la palabra Ser en psicoanálisis, dice, es en relación con esos objetos que caen, que se sustraen: "soy mi cuerpo en detalles, en los más *pequeños detalles*"<sup>1100</sup>. El hablante-ser supone un ser al cuerpo, un ser al tener: el hablante-ser solo tiene un cuerpo<sup>1101</sup>. El Tener corporal, da lugar, por lo tanto, a un modo de ser fundado, inspirado en el cuerpo que se posee<sup>1102</sup>. Destaquemos entonces, que cuando nos orientamos por esta experiencia, nos referimos a un *tener*, un tener atornillado al cuerpo. En este sentido, la referencia al cuerpo no se puede eliminar, dice Miller, incluso cuando con Lacan hacemos pasar el órgano al significante, la pertenencia al cuerpo sigue manteniendo toda su pertinencia<sup>1103</sup>. Por lo tanto, el cuerpo *no se lo es sino se lo tiene*: lo que no es más que una creencia ya que es la única consistencia mental, del *parlêtre*<sup>1104</sup>.

Lo cual, plantea que si la perspectiva borromea (el nudo *R, S, I*) introduce el tener lo hace para desunir el ser y el cuerpo, de manera que la conjunción deviene un problema, antes que un misterio. Así, la función del cuerpo, de la que Lacan no deja de hablar en esta materia topológica, es *el tejido, la tela*. En la topología, el tejido hace materia<sup>1105</sup>. A este respecto, el nudo borromeo desune lo real, el cuerpo y el inconsciente y en vez de

<sup>1095</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 45.

<sup>1096</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso* (1999-2000). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004: 461.

<sup>1097</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 413.

<sup>1098</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1099</sup> Miller, J. A. 2011 y 2014.

<sup>1100</sup> Miller, J. A. "Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo". Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga. 1995.

<sup>1101</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1102</sup> Miller, J. A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-1992). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2002: 175.

<sup>1103</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 282.

<sup>1104</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 65.

<sup>1105</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 272.

identificarlos como en la frase, sobre el misterio, nos dice que el cuerpo funciona solo y sin la menor información sobre su funcionamiento: es decir, el cuerpo *nos es extraño*<sup>1106</sup>. Lo que impele a pormenorizar las diferentes dimensiones del cuerpo.

### 8.5.3. Del cuerpo en tanto Imaginario.

En primer lugar, dice Miller<sup>1107</sup>, en su conferencia: “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”, comenta que el cuerpo se introduce como Imagen, imagen *en el espejo*, que le da al yo un estatuto singular, que Freud reconocía en su segunda tópica. En segundo lugar, es mediante un juego de imagen como Lacan ilustra la articulación entre *el Ideal del yo y el yo ideal*. Esta afinidad del cuerpo y de lo imaginario, tercero, también se reafirmó en su postrera enseñanza *de los nudos*: la construcción borromea acentúa que es mediante su imagen como el cuerpo participa en la economía del goce. En cuarto lugar, más allá de esto, el cuerpo condiciona que el registro imaginario aloje las *representaciones*: significado, sentido, significación y la propia imagen del mundo. Por lo tanto, es en el cuerpo imaginario donde las palabras de la lengua hacen entrar las representaciones que nos constituyen un mundo ilusorio, con el modelo de la unidad del cuerpo<sup>1108</sup>.

La *imagen corporal*, en tanto encuentra su soporte en la representación, es el objeto de satisfacción, de complacencia, donde se denota que allá está el goce. Si el cuerpo lacaniano es el cuerpo del Estadio del Espejo (Lacan, 1949), un cuerpo imaginario, al retirar el goce del narcisismo, el cuerpo se vuelve *soporte del goce* y ya no se trata simplemente de un cuerpo especular<sup>1109</sup>. De esta manera, cuando Lacan promovió como propia la “*imago*” primordial del cuerpo fragmentado, podemos decir que no hizo más que reformular las intuiciones de Melanie Klein: el cuerpo fragmentado sería el efecto del odio suscitado por la falta del pecho como objeto de satisfacción<sup>1110</sup>. En ese sentido el interés de Lacan, dice Miller, fue colocar el yo al mismo nivel que el cuerpo y sus órganos (como dijo Freud): “el yo es finalmente un yo-cuerpo”.

Si el cuerpo es, ante todo, para el primer Lacan la forma del cuerpo, más adelante, en el *Sem. XXIII. El sinthome*, el *cuerpo* también aparece en tanto imaginario. Resulta muy interesante este retorno, casi que inesperado, a lo imaginario del cuerpo operado por Lacan y enfatizada por Miller: pero ahora, se trata de un *imaginario sin imaginarización*. Por significativo imaginario -o semblante- hay que entender una *imagen, pero significantizada*. Si el inconsciente participa de un equívoco entre el cuerpo y el lenguaje, en el desastre de lo simbólico perdura lo imaginario de lo real<sup>1111</sup>. Tan es así que, parece un hecho de experiencia que la relación, digamos sexual, de un sujeto está condicionada por el descubrimiento visual de su cuerpo<sup>1112</sup>. Por ello, sentencia Miller, en el silencio de lo real y mientras que siempre hay que desconfiar de lo simbólico, que miente, solo queda el recurso a lo imaginario, es decir al cuerpo, es decir, al *tejido*<sup>1113</sup>.

Y hablando del pensamiento, incluido el inconsciente, este, siempre tiene que ver con el cuerpo y, por ende, con la sexualidad. Miller, entiende por pensamiento como *algo que*

---

<sup>1106</sup> Op.cit.: 65.

<sup>1107</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Dic 2020.

<sup>1108</sup> Op.cit.

<sup>1109</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 107.

<sup>1110</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 41.

<sup>1111</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 197.

<sup>1112</sup> Miller, J. A. “*Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo*” en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga. 1995: 8.

<sup>1113</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 259.



*no está al servicio del cuerpo*<sup>1114</sup>. Por el solo hecho de que el cuerpo goza, de que existe substancia gozante, el pensamiento yerra. De ahí que el pensamiento sea invitado a acoplarse a los nudos borromeos, es decir, a abandonar su referencia al cuerpo. El pensamiento entraña la adoración del otro cuerpo y no hace más que transmitir esta adoración<sup>1115</sup>. En el *Sem. El sinthome*, Lacan da una génesis corporal del sentido mismo: el sentido es aspirado por la imagen del agujero corporal que lo emite y que debe todo a lo imaginario del cuerpo<sup>1116</sup>. Por lo tanto, Lacan *le da cuerpo a la idea* y lo que da cuerpo a la idea, es la palabra. Y si lo mental está concernido, forma parte del cuerpo en tanto que es su forma, que es su consistencia: a nivel del cuerpo se tiene la oportunidad de reencontrar una consistencia en la experiencia. Lacan recuerda que no hay que pensar sin el cuerpo. El pensamiento, concluye, se tiene que pensar en relación con el cuerpo pero de la buena manera, es decir, sin modelarse sobre la imagen del cuerpo<sup>1117</sup>.

#### 8.5.4.-El cuerpo en tanto Simbólico.

El cuerpo Simbólico, según Miller, sería más o menos una *superficie de inscripción*<sup>1118</sup>. Para comenzar, lo simbólico imprime en el cuerpo imaginario representaciones semánticas con las que el cuerpo hablante *teje y desteje*<sup>1119</sup>. Y como el cuerpo está recortado por la estructura lingüística se pueden revelar los *isomorfismos* entre el cuerpo y la estructura<sup>1120</sup>. Lo que hacemos, hablar en el psicoanálisis, es un cuerpo: el cuerpo-hablante; no el sujeto de la palabra sino el cuerpo hablante: a este, Lacan lo califica como misterio<sup>1121</sup>. Por lo tanto, no es difícil captar como lo que se dice proviene del cuerpo del lenguaje<sup>1122</sup>. En este proceso, si la *significantización* del cuerpo supone que el cuerpo es dócil al significante; lo mismo sucede con el movimiento inverso, de *incorporación* del significante<sup>1123</sup>.

De ahí que, el cuerpo simbólico o simbolizado sea un cuerpo vaciado. La base de la enseñanza lacaniana es el hecho de que la pulsión es una cadena significativa, entonces, sólo los significantes son tomados prestados al cuerpo, son significantes *orgánicos*<sup>1124</sup>.

Por ello, si lo simbólico no está descompletado, regresa bajo una forma de mortificación, no del goce sino del cuerpo propio del sujeto, como una castración en lo real<sup>1125</sup>. ¿Cuál fue el cambio de perspectiva a la que recurre Lacan?, se pregunta Miller: la de considerar que el significante no tiene de entrada un efecto de mortificación sobre el cuerpo; lo esencial es que él es causa de goce, por lo tanto, el significante tiene una incidencia de goce sobre el cuerpo<sup>1126</sup>. Es decir que el signo *recorta la carne*, la desvitaliza y la cadaveriza, y entonces el cuerpo se separa de ella. En la distinción entre el cuerpo y la carne, el cuerpo se muestra apto para figurar, como superficie de

---

<sup>1114</sup> Op.cit.:197.

<sup>1115</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 418.

<sup>1116</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 112.

<sup>1117</sup> Op.cit.: 268.

<sup>1118</sup> Miller, J. A. “Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo” en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. Nº 14. Edita GEA. Málaga. 1995: 10.

<sup>1119</sup> Miller, J. A. “El inconsciente y el cuerpo hablante”. Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1120</sup> Miller, J. A. 2006b.

<sup>1121</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 181.

<sup>1122</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 334.

<sup>1123</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 27.

<sup>1124</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 173.

<sup>1125</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 110.

<sup>1126</sup> Op.cit.: 385.

inscripción, el lugar del Otro del significante<sup>1127</sup>, tal y como lo enunció Lacan. Es en este sentido, que lo simbólico no da al parlêtre su mantenerse unido en la medida en que si bien, lo simbólico se mantiene unido como estructura, no mantiene unido al parlêtre. Más bien, al contrario.

En consecuencia, el psicoanálisis no opera entonces en el lazo social, ni siquiera tanto en la relación sexual, sino en la *relación corporal*<sup>1128</sup>. De hecho, Lacan va a mostrar en qué sentido el cuerpo propio del ser hablante es “otrificado”, se convierte en Otro a través del significante<sup>1129</sup>.

Y para hablar del estatuto del universo simbólico, Miller recuerda en otro de sus Seminarios que, si el Otro que no existe, en la materia, es el Otro de la verdad, el Otro del sentido; es allí, sin embargo, que el lugar del Otro hay que tomarlo en el cuerpo y no en el lenguaje. El Otro esencial<sup>1130</sup>, no es el Otro del deseo, no es el Otro de la verdad o de la palabra, no es el Otro a nivel de la intersubjetividad: el *Otro del goce, es el cuerpo*. Por lo tanto, el Otro no existe, pero lo que existe a nivel del cuerpo es el síntoma, que viene al lugar del Otro-partenaire que no existe.

Consideremos lo que implica -como Lacan hace- atribuir un cuerpo al Otro, a lo que el concibió como noción del gran Otro. Lacan llegó a decir, en ciertos momentos, que este cuerpo simboliza el Otro pero atribuirle un cuerpo; cualquiera que sea el modo en que opere para hacerlo implica considerar, plantear, instituir a este Otro, a partir del goce en la medida en que solo en un cuerpo puede haber goce<sup>1131</sup>. También se puede decir que es necesario que el Otro sea representado por el cuerpo. El Otro es representado por un cuerpo, por un cuerpo sexuado<sup>1132</sup>.

Así, (en el ultimísimo Lacan, precisa Miller) en el lugar del Otro, el cuerpo; no el cuerpo del Otro, sino el propio: *Un-cuerpo*, que Lacan sitúa como *ego*<sup>1133</sup>. Miller sentencia, que se creyó que el Otro era el Otro de la palabra, del deseo, sin embargo, ahora, el Otro es el cuerpo, que no responde al orden del deseo sino al de su propio goce<sup>1134</sup>.

Vamos porqué: Lacan escribe la pulsión entre lo simbólico y el cuerpo, en posición de mediación, como un mito (*Simbólico*>*pulsión*>*Cuerpo*). La pulsión aún es un acuerdo entre el significante y el cuerpo, puesto que se la puede evocar como *resonancia*. Dicha distinción entre la demanda y el deseo hace surgir la función de la pulsión como una forma superior de demanda, cuyos elementos no son sino los significantes del cuerpo. Lacan, entonces, habla de un segundo tesoro de la lengua que llamaría A(2) donde está reunida la lengua con el cuerpo: son los archivos de la demanda pulsional, los archivos de lo que llamamos, aún hoy, las *huellas arcaicas*: A(2), un *segundo Otro*<sup>1135</sup>. En consecuencia, aquello que cumple la función de S2 en la materia, que hace las veces del Otro de ese S1, es el cuerpo mismo. El Otro en cuestión es el cuerpo. En ese sentido, el principal ejemplo de pieza separada del cuerpo es el falo, que deviene significante<sup>1136</sup>.

### 8.5.5. El cuerpo como Real.

---

<sup>1127</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1128</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 418.

<sup>1129</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 414.

<sup>1130</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 245.

<sup>1131</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 235.

<sup>1132</sup> Op.cit.: 406.

<sup>1133</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 107.

<sup>1134</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1135</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 262.

<sup>1136</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 16.

J. A. Miller, remite a lo real lo que no es ni significativo ni significado, ni tampoco imagen y forma, sino la *carne*: lo que deberíamos definir como *lo que goza*. Si el cuerpo es el lugar de la lengua, el lugar del Otro; si el cuerpo hablante es el inconsciente, el cuerpo hablante en cuanto inconsciente, es lo real<sup>1137</sup>: de ahí que esa referencia al cuerpo sea ineliminable del inconsciente. En cierto sentido, hay una afinidad entre el cuerpo y la piedra cuando el cuerpo mismo se convierte, se reduce al *hueso*. Es lo que se llama el camino de toda carne, hacia allí va toda la carne, va hacia el hueso, hacia la piedra<sup>1138</sup>. ¿Cómo saber si el inconsciente es real, imaginario, o si remite al cuerpo? Y Lacan dice que participa de un *equivoco* entre el cuerpo y el lenguaje<sup>1139</sup>. Con respecto a lo real, con respecto al *das Ding*, el inconsciente no puede sino mentir sobre el ser de la Cosa. Ahora bien, ¿qué es lo dado?: de manera simple, digamos que es un cuerpo. De todos modos, recuerda Miller, se hace necesario intentar situar una satisfacción que sería propia a este Otro mortificado, una *satisfacción sin cuerpo* porque el cuerpo está del lado de la Cosa y a esta satisfacción sin cuerpo la llama reconocimiento del deseo. Y bien, lo que anuncia el partenaire-síntoma implica por el contrario que el goce está del lado del Otro y no esta división de las aguas entre el Otro y la Cosa<sup>1140</sup>.

Por eso, explica, lo real inventado por Lacan no es lo real de la ciencia, sino que es un *real azaroso*, en tanto que falta la ley natural de la relación entre los sexos: es un *agujero* en el saber incluido en lo real<sup>1141</sup>; eso es una construcción secundaria que interviene después del choque inicial del cuerpo con la lengua y que constituye un *real sin ley*, sin regla lógica. La lógica se introducirá después con la elucubración, el fantasma, el sujeto supuesto saber y el psicoanálisis. Eso nos hace incluir, como ya se apuntó, la extimidad del cuerpo para el sujeto. Es decir, que lo real es sin ley y su entrada que es por *efracción*<sup>1142</sup>, se traduce en un desarreglo, en una perturbación. Lo real, entre el significante Uno y el goce está fundado en la *fijación*<sup>1143</sup>.

En la teorización lacaniana, como también se ha señalado, aparece 1°.- *el narcisismo*; 2°.- *el fantasma* y 3°.- *lo real*; si en los dos primeros momentos el cuerpo queda definido por el cuerpo del Estadio del Espejo<sup>1144</sup>, tomando como base el narcisismo; después, el goce quedará definido por el cuerpo, el goce de sí, en el que el cuerpo se goza sin mediación. El goce es lo que de la libido es real: el producto de un encuentro azaroso del cuerpo y del significante<sup>1145</sup>. Ese encuentro, mortifica el cuerpo, pero también recorta una parcela de carne<sup>1146</sup>, cuya palpitación anima todo el universo mental; hasta proporcionarle la forma articulada de esa ficción mayor que llamamos el campo del *Otro*.

Esta magnífica fórmula: "lo que de la libido es real", es lo que nos lleva a hablar del goce del cuerpo.

### 8.5.6. Goces del cuerpo: la *Substancia Gozante*.

<sup>1137</sup> Op.cit.: 56.

<sup>1138</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 328.

<sup>1139</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 197.

<sup>1140</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 210, 243.

<sup>1141</sup> Miller, J. A. "Hay gran desorden en lo real, en el siglo XXI". El 27 abril 2012. Tema de IX Congreso de la AMP a celebrar en París, 2014. titulado: "Lo real en el siglo XXI". En: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/2012/05/hay-gran-desorden-en-lo-real-en-el-siglo-xxi/>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1142</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1143</sup> Op.cit.

<sup>1144</sup> Op.cit.

<sup>1145</sup> Miller, J. A. "Hablar con el cuerpo". Conclusión de PIPOL V. AMP. 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020.

<sup>1146</sup> Op.cit.

Como se ha ido viendo, cada vez el goce y el cuerpo fueron ocupando un lugar más preeminente en la enseñanza de Lacan. Cuando el goce era de orden imaginario, a partir del narcisismo, de la imagen corporal, hubo que separar el inconsciente del ello. Pero al final de su obra, el goce sería una propiedad del cuerpo viviente, una autoafección del cuerpo vivo<sup>1147</sup>, lo que no excluye que la causa pueda ser exterior a esa substancia corporal.

Por tanto, y para comenzar, no hay goce sin la vida, sin la vida vehiculizada<sup>1148</sup> por un cuerpo. Lacan, sostiene, apunta Miller, que la única cosa que podemos saber de él es que *eso se goza*. Y recuerda taxativamente que: aunque haya un estatuto antepredicativo del goce en la especie humana *no aparece que el goce sea antesignificante*<sup>1149</sup>. Este aserto es sumamente importante y cambia la perspectiva del goce como primigenio.

Por el contrario, es la incidencia del significante sobre la Vida lo que inauguraría la emergencia del goce. Fijémonos al paso que Lacan resuelve de otra manera la diatriba lacaniana con Derrida, en el sentido de lo originario escritural<sup>1150</sup>. A continuación, Miller explica que, desde esta perspectiva, se puede decir que el significante es la *causa del goce*, exactamente del mismo modo que el significante es la *causa del sujeto*. El significante es la causa del sujeto en el discurso, mientras que el significante sería la causa del goce en el cuerpo. Entonces, hay que distinguir entre *el goce antepredicativo* del todo cuerpo viviente y *el goce bis*: el goce bis aquel que toma consistencia y se fija a partir de la incidencia del significante, a partir del hecho que hay palabra. Entonces, continúa Miller, fijémonos, en esto: "hay un primer estatuto del goce, el *gocce de la Vida*, el goce antepredicativo y que, por el hecho de que el cuerpo en la especie humana es hablante, su goce se ve modificado en forma de una fragmentación y de condensaciones en lo que son las zonas erógenas. Por ello, el goce no está antes del significante, aunque sea del cuerpo. El *gocce es del cuerpo*, pero se apoya en el lenguaje"<sup>1151</sup>.

Gocce de la Vida, como concepto lacaniano sumamente enigmático y del cual nada puede saberse, pudiéramos decir, preontológico y presimbólico, sobre el que incidirá la palabra también prelingüística o antesignificante, lo que Lacan denominó como *Lalangue*, para producir un real que habrá de ser capturado por el Lenguaje en su producción de inconsciente, sus objetos y el fantasma.

Prosigamos en el mismo sentido. A partir del *Sem. Aun*, Lacan pone de relieve como la satisfacción está ligada al significante y que el goce está ligado al cuerpo. Es exactamente lo que Lacan formula cuando dice: "reconocer la razón del *ser de la significancia* en el goce del cuerpo"<sup>1152</sup>. La misma fórmula "no hay relación sexual" implica, precisamente, otra perspectiva para el principio de placer, como un régimen del goce. Por esto mismo, el goce del cuerpo queda unido y hasta se confunde, con el goce del significante. El cuerpo del ser hablante está profundamente alterado por el significante, hasta el punto que *no existe el puro placer*, solo hay diferentes regímenes del goce<sup>1153</sup>.

¿Que justificaría entonces hablar del goce del cuerpo?: el hecho que no haya relación sexual. No hay goce del cuerpo sino por el significante y hay goce del significante solo porque el ser de la significancia está enraizado en el goce del cuerpo. Entonces, pues, "el *gocce del cuerpo* y el *gocce del significante* están conectados, no son más que dos aspectos del goce, aunque por comodidad se puede poner el acento en uno o en otro. Por

---

<sup>1147</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 273.

<sup>1148</sup> Op.cit.: 276.

<sup>1149</sup> Op.cit.: 276.

<sup>1150</sup> Asunto que se irá aclarando más adelante.

<sup>1151</sup> Op.cit.: 284.

<sup>1152</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 396.

<sup>1153</sup> Op.cit.: 397.

supuesto que el goce del cuerpo ya no es bruto. Para hablar con propiedad, *no hay para el hablante goce anterior al significante*"<sup>1154</sup>.

El cuerpo hablante goza, pues, en dos registros: por una parte: *goza de sí mismo*, se afecta de goce, se goza -empleo reflexivo del verbo-, y por otra parte, un órgano de este cuerpo se distingue por *gozar por sí mismo*, condensa y aísla un goce aparte que se reparte en los objetos a<sup>1155</sup>.

En resumen, que el cuerpo no se goza sino a condición de corporizarlo de manera significativa. La elaboración de Lacan, va a concluir en la dirección que *no hay goce del Otro*, que es esencialmente imaginario<sup>1156</sup>, de ninguna manera del mismo registro que el goce del cuerpo propio. A eso se refería Lacan al reformular, como vimos, el estatuto de su registro imaginario, a un imaginario sin imaginización, preespecular, sin imagen conformada y pregnante, sino como retazos o fragmentos sueltos.

Entonces, como ya se ha comentado, puede ocurrir que el goce del cuerpo se les vuelva extranjero a ese cuerpo, es decir que su cuerpo que se les torne Otro <sup>1157</sup>: hay modalidades de esta extrañeza. Más adelante avanzaremos, esa es nuestra hipótesis, como dichas *imago*s en tanto inscripción o huellas y como uno de los efectos del encuentro de lo simbólico de la lengua con el goce de la vida, aparecen como lo real del núcleo alucinatorio en la clínica de ciertas psicosis, incluso, autismos.

Por lo tanto, respecto del Otro, la figura del Otro, se insinúa en el goce: el goce es sin duda una propiedad del cuerpo que se presta a la captura por el Otro. Que el goce mismo es fuera cuerpo conlleva que el lugar del gran *Autre* es el cuerpo. Así, y esto es fundamental, "no hay goce del Otro", no hay más que el goce del cuerpo propio. "*Hay el cuerpo*": es en ese nivel donde aparece el Otro del significante que, como ya se ha enunciado, no es el Otro de la verdad, sino el Otro del cuerpo y su goce.

Fijémonos hasta acá, como el cuerpo no solo se presenta como el *grund*, el terreno del Otro, sino como el lugar de lo Uno, el *Cuerpo Uno*, en tanto el cuerpo goza, sí, pero también se goza. Que no haya un goce del Otro, que no haya un Otro del Otro, se convierte así en uno de los axiomas lacanianos por excelencia. Existe entonces, un *Otro del goce* y un *gocce Otro*, extranjero al propio cuerpo, bizarro, ajeno, pero no un goce del Otro.

Existe, como veremos<sup>1158</sup>, un Cuerpo de lo Uno, que es Otro cuerpo; y Un cuerpo, que es el cuerpo del Otro. Digamos también de paso, que en este goce propio dada su doble condición de *Gocce Uno* y *gocce Otro*, es donde encontraremos la primera alteridad, la auténtica otredad, lo siniestro de lo propio, como matriz de la "no relación", instaurador del vacío de lo real y génesis del Otro.

El esclavo, es el cuerpo y su goce; siendo el amo el sueño del esclavo, de dominar el cuerpo. En resumen, el goce se produce siempre en el cuerpo del Uno, pero por medio del cuerpo del Otro. En este sentido "el goce siempre es *autoerótico*, siempre es autístico. Pero al mismo tiempo es *aloerótico* porque siempre incluye al Otro"<sup>1159</sup>. Tenemos el cuerpo hablante, pues, con sus dos goces, goce de la palabra y goce del cuerpo, uno que conduce al *escabel*, otro que sostiene el *sinthome*<sup>1160</sup>.

---

<sup>1154</sup> Op.cit.: 398.

<sup>1155</sup> Miller, J. A. "El inconsciente y el cuerpo hablante". Abril 2014. Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1156</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 272.

<sup>1157</sup> Miller, J. A. *El últimísimo Lacan (2006-2007)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 273.

<sup>1158</sup> En Apdo. 10.3.

<sup>1159</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 411.

<sup>1160</sup> Miller, J. A. "El inconsciente y el cuerpo hablante". Abril 2014. Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

Volvamos para atrás. La *substancia gozante*, dice Miller en uno de sus últimos seminarios impartidos, es una modificación conceptual de la sustancia extensa<sup>1161</sup>, que reintroduce allí el cuerpo, la unidad del cuerpo viviente. Gozar de un cuerpo: allí, la palabra cuerpo no es una parte de lo extenso. La *substancia gozante* va mucho más allá de la unidad de goce marcada como "a". Si lo material se presenta en tanto *cuerpo-sustancia*, como *subsistencia del cuerpo*<sup>1162</sup>; diremos con Lacan<sup>1163</sup> que el "cuerpo es *substancia gozante*, sin olvidar que no solo existe el cuerpo que goza, también está el goce del pensamiento". Por eso, si la salud mental no existe es porque el cuerpo gozante, la carne, excluye lo mental al mismo tiempo que lo condiciona, lo enloquece y lo extravía<sup>1164</sup>.

Recapitulemos. El sujeto tachado, como se dijo, quiere decir cuerpo mortificado, ahora bien, hay goce incluso si se trata del goce residual del plus-de-gozar, y para que haya plus-de-gozar, hace falta el cuerpo viviente. Si hay un efecto de *mortificación* del significante sobre el cuerpo, también hay otro efecto que es la *producción* del plus-de-gozar. Justamente por esto Lacan pudo hacer del *objeto a* la causa del deseo, y del significante del Otro, una causa de goce<sup>1165</sup>.

La negatividad se introduce donde eso se goza, no en el del se goza; es decir: en el goce que no miente hay una interferencia de la verdad mentirosa. "Lo que soy no es más que la manera en que eso goza: *soy, luego se goza*"<sup>1166</sup>. Por lo tanto, hacemos del valor sexual del goce un trampolín para pasar a un *goce generalizado* del cuerpo. De ahí que todo lo formulado con anterioridad, va a vacilar con el goce femenino que es un puro acontecimiento del cuerpo pues algo en la mujer escapa a la castración<sup>1167</sup>.

En ese sentido y como vimos con Lacan: es el falo el que da cuerpo al goce; "aunque es de todos modos es mucho más sensato el punto de vista de que es el cuerpo el que da cuerpo al goce"<sup>1168</sup>. En la anatomía del cuerpo, en lo imaginario y en lo simbólico, todo está hecho para que sea el falo el que da cuerpo al goce. De esta manera, "si admitimos que el goce está en todas partes, que el goce es del cuerpo, que hay un cuerpo de goce, todo ocurre como si hubiera estado perdido y reencontrado"<sup>1169</sup>. Este reparto, estas dos formas de goce que recubren la experiencia misma del cuerpo, también da cuenta de las dos formas de amor diferenciadas por Lacan como la forma *fetichista* y la forma *erotómana*<sup>1170</sup>.

Siendo el goce lo que satisface un cuerpo, se intuye que su uso de la palabra absoluto para calificar el goce, lo coloca en la soledad del *Un-cuerpo*<sup>1171</sup>. Entonces, vemos como el objeto a, como real, va a ir reemplazando al falo imaginario: el goce ya no será una significación, ni un síntoma sentido, sino un "acontecimiento del cuerpo". Esto supone una autonomía del goce del cuerpo<sup>1172</sup>. El cuerpo, ya no se define por la imagen, no se define siquiera por el Uno, Un-Cuerpo; tampoco se define como ese que goza, sino: "eso que goza"<sup>1173</sup>. Se trata de un cuerpo que goza de sí mismo: un cuerpo a nivel de la existencia. Ya no se trata de la palabra sino del hablante-ser, poniendo el cuerpo. Ya no

---

<sup>1161</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 272.

<sup>1162</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 127.

<sup>1163</sup> Miller, J. A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-1992). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2002: 297.

<sup>1164</sup> Miller, J. A. "Hablar con el cuerpo". Conclusión de PIPOL V. AMP. 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020.

<sup>1165</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 385.

<sup>1166</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 253.

<sup>1167</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1168</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 264.

<sup>1169</sup> Op.cit.: 267.

<sup>1170</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 315.

<sup>1171</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013b: 129.

<sup>1172</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1173</sup> Op.cit.

es un cuerpo que goza, sino un *cuerpo que se goza*. Como es el falo el que da cuerpo al goce, como el de un cuerpo que se goza: se trata acá de un goce como acontecimiento del cuerpo. “El goce como tal es el goce no edípico”<sup>1174</sup>, que queda reducido al acontecimiento del cuerpo.

Sin embargo, el goce fálico no se relaciona con el Otro, dado que el goce fálico es un modo de goce del cuerpo propio y que por tanto se refiere al uno, no al Otro. “Si hay un goce que se refiere al Otro no es el goce fálico, es el goce sintomático”<sup>1175</sup>. El goce del síntoma se dota de significación.

### 8.5.7. Objetos de goce.

Lo que nos remite a los objetos de goce. Es del cuerpo de donde son tomados los objetos a; en el cuerpo es donde se extrae el goce para el que trabaja el inconsciente<sup>1176</sup>. Es decir que el “cuerpo vaciado de goce, es el *Autre*, y también *pequeño a*”<sup>1177</sup>.

En el *Sem. La angustia*, la lista de los cinco objetos naturales está hecha de los tres objetos freudianos -*el objeto oral, el objeto anal, el objeto fálico*-, y los dos objetos lacanianos -*el objeto escópico y el objeto vocal*-, y estos cinco son en conjunto lo que Lacan llama los objetos a “naturales”: es necesario entender, dice Miller<sup>1178</sup>, por ello, que “proviene de un cuerpo fragmentado, del cual son los restos”. Por ejemplo, en el objeto oral la escisión es efectuada por Lacan entre el pezón y el seno como nutriente. Pero en su texto “*Posición del inconsciente*”, es el seno como tal lo que aparece como ese fragmento de cuerpo retirado al niño en el momento del destete y en la perspectiva de la castración. En cuanto al objeto anal, Lacan privilegia su abordaje en la perspectiva del ideal, es decir de la sublimación. Para el objeto fálico, está tan inserto en el cuerpo, que Lacan enlaza con la naturaleza de la erección. “Los otros dos objetos debidos a Lacan, ellos, deben situarse en la dialéctica del deseo y no al nivel de la demanda, y es como si estuvieran, en relación directa con la división del sujeto, como si hicieran cuerpo con esta división, como presentificando, en el campo de la percepción, la parte libidinal que le está eludida”<sup>1179</sup>. El *segundo registro* de los objetos está hecho de *equivalentes de los primeros* en la cultura. En un *tercer registro*, luego de los objetos a naturales y de los equivalentes de los primeros en la cultura, haremos entrar todos los objetos *de la sublimación*. Y el *objeto-cause*, lo que Lacan llama “*el objeto-cause*”, es lo que en Freud se llama la *zona erógena*. “*El objeto-cause*, al contrario del objeto *intención*, por estructura, está *escondido y desconocido*”<sup>1180</sup>.

A esto habría que añadir la existencia de toda una serie de modalidades de goce que, aunque pueden pasar, o no, por el Otro desde luego no son sin el Otro. En este sentido, no podemos hablar de objetos “naturales” habida cuenta que no tuvieron su origen en un orificio, no hay un corte ni terminan de completar su circuito pulsional pero que, sin embargo, pueden llegar a adquirir auténtica categoría de plus de goce. Estamos pensando p.ej. en el dolor, la respiración o la motricidad<sup>1181</sup>... Podríamos hablar acá de una suerte de “*pseudobjetos o cuasi-objetos*”, por encontrarles alguna denominación, y

---

<sup>1174</sup> Op.cit.

<sup>1175</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 236.

<sup>1176</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1177</sup> Miller, J. A. “*Los objetos a en la experiencia analítica*”. Conferencia inédita. Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Roma. 2006. En: <http://nel-medellin.org/blog/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1178</sup> Op.cit.

<sup>1179</sup> Op.cit.

<sup>1180</sup> Op.cit.

<sup>1181</sup> Ver: 10.4.2.

sobre los cuales habremos de detenernos en otro momento.

### 8.5.8. Un-Cuerpo.

Demorémonos un momento en *lo Uno*. Con el primado de lo Uno, es el goce del cuerpo propio, que es el cuerpo del Uno<sup>1182</sup>, el que ocupa el primer plano. El cuerpo es lo consistente como lo que se mantiene junto como unidad: el Un-cuerpo es equivalente a la consistencia esencial del ser humano<sup>1183</sup> que encontramos también en la consistencia *del inconsciente*. Es por este lado que se establece una relación entre *Un-cuerpo* y el inconsciente. Con el *Hay de lo Uno*, el cuerpo aparece como el Otro del significante en tanto el significante produce acontecimientos. El hablante-ser incluye al cuerpo<sup>1184</sup> “si la pulsión y el sujeto están en disyunción, es decir, cuando la raíz del Otro es el Uno”. La encarnación, es una cuestión del cuerpo desplazado sobre el nombre propio, en la medida en que el nombre propio sería el significante que correspondería al *Un-cuerpo*. “Vemos entonces, como esta lógica *unária, uniana*, impone su forma a la reflexión de Lacan”<sup>1185</sup>. Además, todo lo que pueden condensar de goce los objetos pulsionales lo deben al *Uno fálico*. La consistencia mínima está en el nivel del elemento cuerda, aquí encontramos el Uno<sup>1186</sup>.

Tenemos pues: un *el cuerpo de lo Uno*, que es *Otro cuerpo*, impropio, carne. Y *Un cuerpo*, propio, que es el *cuerpo del Otro* o *cuerpo Otro*, por tanto, del Otro del cuerpo, como significante y objetos, fruto de un goce fálico radicado fuera del cuerpo en la medida que esas tres consistencias, real simbólico e imaginario, siendo de orden distinto, material, sustancial y formal, es decir, disyuntivas entre sí, pueden anudarse contingentemente gracias al objeto "a" o aquello que haga de *sinthome*.

### 8.5.9. Lalengua del parlêtre.

Lo cual nos lleva a hacer comparecer, de nuevo, a *lalengua*. *Lalengua*, es concebida por Lacan como una *secreción de cierto cuerpo*<sup>1187</sup>. Sabiendo que el Lenguaje es una elucubración de saber sobre lalengua, Lalengua del cuerpo hablante. De ello, se sigue que el inconsciente mismo es una elucubración de saber sobre el cuerpo hablante, sobre el parlêtre<sup>1188</sup>. Están *lalengua* y *Un-cuerpo*, dirá Miller, y hay que entender lalengua en relación a *Un-cuerpo*. Si el lenguaje se vuelve aparato de goce, desde allí llegamos a un estado de significante que es anterior al lenguaje: lalengua<sup>1189</sup>. Por lo tanto, lalengua está en el polo opuesto de la escritura (*lalengua > el un-cuerpo > escritura*), cuando entendida fonéticamente se resta del peso de la gramática. Siendo sus principales caracteres que: absorbe lo que se dice, no tiene negativo y se abre a todos los equívocos<sup>1190</sup>. Por eso, en la ultimísima enseñanza de Lacan el *cuerpo de lo simbólico*, que se llama *Lalengua*, está en el lugar antes ocupado por el orden simbólico. Lacan puede decir entonces que la significancia, el orden significante, encuentran su razón de ser en el goce del cuerpo y que el *sinthoma* está condicionado no por el lenguaje sino

---

<sup>1182</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1183</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 127.

<sup>1184</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1185</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 267.

<sup>1186</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 417.

<sup>1187</sup> Op.cit.: 71.

<sup>1188</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1189</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 121.

<sup>1190</sup> Op.cit.: 127.



por *lalengua*, más acá de toda articulación<sup>1191</sup>.

De los anteriores elementos, surge el *parlêtre*. Recordemos que mientras el *parlêtre* en tanto ser no depende del cuerpo, sino que lo recibe de la palabra, el cuerpo, cuando se trata del *parlêtre* es algo fundamental<sup>1192</sup>. Pues bien, el inconsciente, cuando es conceptualizado a partir de la palabra y no ya a partir de la conciencia lleva un nuevo nombre: el *parlêtre*<sup>1193</sup>. De hecho -hay una relación del *parlêtre* con su cuerpo<sup>1194</sup>- la relación que Lacan perdió en el nivel sexual reaparece en el nivel corporal<sup>1195</sup>. Por esta razón Lacan comienza a hablar de *parlêtre*, de ser-hablante, que se opone término a término a *falta en ser: \$ + cuerpo*<sup>1196</sup>.

El cuerpo es la única consistencia del *parlêtre* pues es lo que lo mantiene unido. A esa única relación del *parlêtre* con su cuerpo, Lacan lo denomina *adoración*: la mentalidad en este nivel es el amor propio, el amor al propio cuerpo<sup>1197</sup>. Habría que oponer la adoración del cuerpo propio, amor propio del *Un-cuerpo*, la mentalidad, a la yoización del cuerpo propio. Por lo tanto, *parlêtre* quiere decir que hay un ser por el hecho que habla y que ese ser depende de que *Hay Un cuerpo*<sup>1198</sup>. Este *haber de un cuerpo*, a partir de la conjunción real e imaginario, en cuanto la consistencia imaginaria hace *Uno* con el vacío de lo real se opone directamente al *No Hay* (de la relación sexual, ni un Otro del Otro), introducido por esos elementos discretos que hacen al universo simbólico en su versión de palabra o de significantes. Del juego entre estas proposiciones, entre el *Hay* y el *No hay*, resultará que las corporizaciones subjetivas sean estructuradas como la langue o lo sean como el lenguaje.

Por eso, sigue recalcando Miller, En aquel que llamamos el *parlêtre*, el cuerpo mismo, su cuerpo, no está antes del significante, no es una realidad antes del significante. El *parlêtre*, “si es un sujeto que habla y que es hablado, es en relación con un cuerpo (*S/barrado*<>*Cuerpo*), al cual Lacan se abstuvo, por otra parte, de dar una letra”<sup>1199</sup>. El significante afecta el cuerpo del *parlêtre* porque el significante fragmenta el goce del cuerpo<sup>1200</sup>, y esos pedazos son el objeto a<sup>1201</sup>.

De esta manera, un cuerpo *es lo que se goza*. El cuerpo, la entidad cuerpo, “es lo que hay que suponer para que el goce tenga un soporte”: eso es lo que conducirá a Lacan, dice Miller, a conceptualizar al sujeto, en la experiencia analítica, como un *parlêtre*<sup>1202</sup>. Porque el *parlêtre* lleva incluido detrás el goce del cuerpo. Es lo que en efecto nos muestra el Sem. *Aun*, el sujeto *en-corps*, en dos palabras, que muestra también al Otro, el gran Otro, *en-corps*<sup>1203</sup>. Por eso, “el *cuerpo de goce* también está del lado del Otro: *S/<>A// parlêtre<>partenaire-sintoma (sigma)*”<sup>1204</sup>.

### 8.5.10. Síntoma y sinthome.

<sup>1191</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 254.

<sup>1192</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 418.

<sup>1193</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1194</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 418.

<sup>1195</sup> Op.cit.: 418.

<sup>1196</sup> Miller, J. A. *El partenaire-sintoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 400.

<sup>1197</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 418.

<sup>1198</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 284.

<sup>1199</sup> Op.cit.: 192.

<sup>1200</sup> Op.cit.: 284.

<sup>1201</sup> Muy interesante que no pueda haber matema del cuerpo. Efectivamente, en el hecho que el cuerpo recorra los niveles preontológicos, ontológicos y ónticos, consistente y existente, pero sin esencia alguna, radica esa imposibilidad de formalización cual matema lógico.

<sup>1202</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 245.

<sup>1203</sup> Miller, J. A. *El partenaire-sintoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 274.

<sup>1204</sup> Op.cit.: 401.

Lo cual nos lleva a revisar la concepción lacaniana del síntoma, como *acontecimientos del cuerpo* según Miller. Si para el sujeto *histérico*, el cuerpo testifica, daría prueba de la verdad a la que se llegó; el sujeto *obsesivo*, en cambio, tiene tendencia a olvidarse de su cuerpo y, por lo tanto, a descuidarlo. El *perverso*, sería el que cree conocerse y es como si pensara que nada de lo que es cuerpo, le fuera extraño. Y el *esquizofrénico*, es el que no sabe qué hacer con todo esto; es alguien que intenta inventar un uso de los órganos que no se apoya en ninguno de los discursos establecidos<sup>1205</sup>.

Para pensar la relación del inconsciente con el cuerpo, Freud recurrió a un concepto-mito, el de la pulsión. Muy cuestionado aún, dado su soporte límite y orgánico que justificaría la búsqueda de una causalidad y economía neurobiológica, cuando de lo que se trata es de su satisfacción libidinal. Con el *sinthome*, dice Miller, Lacan intenta elaborar un concepto operatorio. Si la pulsión freudiana es la interfaz entre lo psíquico lo somático, “el síntoma lacaniano es la conexión real de significante y del cuerpo”<sup>1206</sup>. En consecuencia, Lacan va a llamar *sinthome* a la incidencia de goce sobre el cuerpo que tiene el significante, y crea el concepto de *sinthome* precisamente por estar más allá del fantasma<sup>1207</sup>. En ese mismo sentido, en el de que un cuerpo es lo que goza de sí mismo; un síntoma testimonia que ha habido “un acontecimiento que marcó su goce y que introduce un goce que trastorna el goce que haría falta, es decir el goce de su naturaleza de cuerpo”<sup>1208</sup>. De esta manera, comprobamos que ese encuentro azaroso del cuerpo y del significante marca el cuerpo con una traza inolvidable: eso es lo que llamamos *acontecimiento de cuerpo*<sup>1209</sup>.

El *sinthome*, como *síntoma del parlêtre* resulta del *cuerpo del parlêtre*. El síntoma surge de la marca que excava la palabra cuando adquiere el giro del decir y se hace acontecimiento en el cuerpo. Si el *sinthome* de un *parlêtre* es un acontecimiento de cuerpo, una emergencia de goce<sup>1210</sup>, el *sinthome*, así, es una “reconciliación con el síntoma entendido como modo de gozar”. “Acontecimiento de cuerpo” es una expresión que Lacan empleó con respecto al síntoma<sup>1211</sup>, proponiendo hacer del síntoma en general, un acontecimiento de cuerpo. No es un acontecimiento de cuerpo especular, es un acontecimiento de cuerpo sustancial<sup>1212</sup>, aquel que tiene consistencia de goce. “Hay de lo Uno, entonces, significa que más allá del de-ser queda el acontecimiento del cuerpo”. Más allá del ser, hay precisamente el goce: *la conjunción del Uno y del cuerpo* da el acontecimiento del cuerpo<sup>1213</sup>. Tal vez el verdadero valor del acontecimiento del

---

<sup>1205</sup> Miller, J. A. “Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo” en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga. 1995: 8.

<sup>1206</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 387.

<sup>1207</sup> Op.cit.: 385.

<sup>1208</sup> Miller, J. A. -2011c. “Leer un síntoma”. Blog AMP a 18 julio, 2011. Presentación en el congreso de la NLS, Londres los días 2- 3 de abril 2011, del tema del congreso en Tel-Aviv, junio 2012. En: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1209</sup> Miller, J. A. “Hablar con el cuerpo”. Conclusión de PIPOL V. AMP. 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020. A tener en cuenta el concepto mismo de “acontecimiento”, tal y como lo plantea A. Badiou. Muy en la línea del trauma “freudiano”. Encuentro azaroso por fuera de una sobredeterminación trágica, por el que su impacto y conmoción contingente conducen, inexorablemente, a una redistribución libidinal y simbólica en la economía del goce.

<sup>1210</sup> Miller, J. A. “El inconsciente y el cuerpo hablante”. Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1211</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012.

<sup>1212</sup> Op.cit.: 107.

<sup>1213</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

cuerpo se encuentre en su diferencia respecto del acontecimiento histórico<sup>1214</sup>.

De ahí que lo real del síntoma sea la pura percusión del significante en el cuerpo: son las *pulsiones*. Se trata de superar la escisión de lo real y del sentido con lo que sería la excepción del síntoma, si admitimos que el síntoma es lo único que conserva un sentido en lo real. Es, entonces, un dispositivo que Lacan llamó el *sinthome* y en relación con lo cual lo que es del orden de lo simbólico y de lo imaginario, unidos, aparece como del orden del semblante. Entonces, el síntoma va a inscribirse sobre el cuerpo pese a ser también, llegado el caso, exterior al cuerpo. Es decir, entendemos el síntoma como acontecimiento del cuerpo, marcado por el significante en la medida que vino a inscribirse, quedando representado por una letra<sup>1215</sup>. De esta manera, el "*escabel*" que está del lado del goce de la palabra incluye el sentido. Por el contrario, el *goce propio del "sinthome"* excluye el sentido<sup>1216</sup>.

¿Como entender, entonces, el establecimiento de relaciones suplementarias? Responde Miller, que el mismo hecho de elegir *otro* cuerpo hace ver aún más la locura que hay en la relación al propio. "Si el goce del cuerpo del Otro no basta para anudar el nudo, debe agregarse el goce del *sinthome*, el afecto, en la medida que es irreductible al efecto del sentido"<sup>1217</sup>. Por eso, para hacer goce, el cuerpo y el lenguaje se conjugan en el *sinthoma*. El *sinthoma* domina el cuerpo, pero el *sinthoma* es *articulación*<sup>1218</sup>. No olvidemos, además, que lo que Lacan llamó *sinthome* es un concepto que trata de acercarse a la substancia gozante, a la dimensión óptica del goce. Sin duda, allí donde eso habla eso goza, pero la orientación hacia el *sinthoma* pone el acento sobre: "eso goza allí donde eso no habla"<sup>1219</sup>. De hecho, el síntoma del *parlêtre* sigue pendiente de esclarecimiento, sin duda, en relación con los tipos clínicos<sup>1220</sup>.

Decimos *sinthoma*, por último, porque no hay abordaje directo del goce ya que este goce bruto, imaginario, siempre está refractado por el *sinthome*: de ahí que vaya a extraerlo del catálogo de las perversiones donde vemos como los sujetos gozan de ciertas partes del cuerpo<sup>1221</sup>. El *sinthome* es, en otras ocasiones, *una suplencia* del padre y del falo<sup>1222</sup>. *O*, en el *Habeas corpus*, ¡tu cuerpo es tuyo!<sup>1223</sup>: "que la consistencia del propio cuerpo no basta, lo indica la obstinación por el amor, que en la perspectiva del *sinthome* da sentido al goce parasitario desabonado del inconsciente".

Por eso, el corazón de la operación analítica apunta a la relación con el cuerpo, a los acontecimientos del cuerpo: su ser de *sinthome*, uno prefiere "manipularlo" puesto "que el cuerpo está metido en el asunto"<sup>1224</sup>.

### 8.5.11. Los embrollos del cuerpo.

---

<sup>1214</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 389.

<sup>1215</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1216</sup> Miller, J. A. "*El inconsciente y el cuerpo hablante*". Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. Abril 2014 En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020. 2014.

<sup>1217</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 35.

<sup>1218</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 285.

<sup>1219</sup> Miller, J. A. "*Hablar con el cuerpo*". Conclusión de PIPOL V. AMP. 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020. 2011.

<sup>1220</sup> Miller, J. A. "*El inconsciente y el cuerpo hablante*". Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020. 2014.

<sup>1221</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 285.

<sup>1222</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 72.

<sup>1223</sup> Op.cit.: 36.

<sup>1224</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 141.

En este contexto: ¿qué es lo que se entendería por “*embrollos*” del cuerpo? Los embrollos del cuerpo: son “los embrollos de lo verdadero en su relación a lo real”<sup>1225</sup>.

Con el significante, apunta Miller, comienzan los embrollos, la verdad del deseo, porque el significante viene a percutir en la raíz de lo real de los cuerpos. Ese traumatismo, introduce una falla que es la *falta y el fallo*<sup>1226</sup>. La histeria se sitúa no del tanto del lado de la complacencia somática, sino de la *negación* del cuerpo. Su rechazo del cuerpo, expresa la impotencia del significante para dominar el cuerpo: ahí el cuerpo se niega a obedecer al significante Amo, con lo que tenemos una rebelión del cuerpo. Sin embargo, el fenómeno del cuerpo es un *sin-sentido encarnado*<sup>1227</sup>. Así que no se puede elegir nítidamente entre lo que sería la complacencia somática y el rechazo del cuerpo, entre el decir que sí y el decir que no: ya que no están al mismo nivel <sup>1228</sup>.

De ahí que se califique a los *fenómenos de cuerpo* como *sinthomes*, cuando se instalan y ordenan la vida del sujeto <sup>1229</sup>. Sin embargo, el hecho clínico mayor, es la *inhibición para imaginar*, es la hiáncia que sigue presente entre lo imaginario y lo real<sup>1230</sup>.

### 8.5.12. Interpretar desde el enigma y la poesía.

Concluamos con unas palabras acerca de la interpretación analítica desde la última perspectiva lacaniana.

A este propósito de la interpretación analítica, Miller comenta la generalización del concepto de *resonancia* hasta incluir la pulsión: ya no se busca ubicar al Otro o se hace caso a la estructura, sino que se preocupa de poner en relieve la “resonancia corporal de la palabra”<sup>1231</sup>.

Para ello, Lacan sustituye al aparato de interpretar de Freud por un ternario que no produce sentido, el *R,S,I*. El funcionamiento mismo de la interpretación cambia y se pasa de la escucha del sentido a la *lectura* del fuera de sentido. El desciframiento se detiene en el fuera de sentido del goce<sup>1232</sup>, ya que, al lado del inconsciente, donde eso habla, está lo singular del *sinthoma*, donde eso no le habla a nadie. Por ello, la interpretación de goce es una elucubración de saber sobre el goce y por qué no conviene. Lacan al final, duda que podamos pasar de la sintaxis a la interpretación, por eso elimina la gramática, pero no la lógica; y más tarde elimina también la lógica; ¿qué queda?: queda una *x*, que es la *poesía* que operaría una relación directa del significante con el cuerpo<sup>1233</sup>.

Si la interpretación es un decir que apunta al cuerpo hablante, asevera Miller, para producir un acontecimiento, para pasar a las tripas, decía Lacan, eso no se anticipa, sino que se verifica a posteriori porque el efecto de goce es incalculable. En este sentido, todo lo que el análisis puede hacer es conformarse a la *pulsación* del cuerpo hablante para insinuarse en el síntoma. Cuando se analiza el inconsciente, el sentido de la interpretación es la verdad. Sin embargo, cuando se analiza el *parlêtre*, el cuerpo hablante, el sentido de la interpretación es el goce. Este desplazamiento de la verdad al goce da la medida de aquello en lo que se convierte la práctica analítica en la era del *parlêtre*. Lo que no miente “es el goce, el o los goces del cuerpo hablante”<sup>1234</sup>. Digamos

<sup>1225</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003.

<sup>1226</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno. Seminario Inédito*. París. 2011.

<sup>1227</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003.

<sup>1228</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012.

<sup>1229</sup> Miller, J. A. 2003, 2012.

<sup>1230</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 259.

<sup>1231</sup> *Op.cit.*: 170.

<sup>1232</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 105.

<sup>1233</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013.

<sup>1234</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Presentación del tema: *El Inconsciente y el*

entonces que la dirección, en el psicoanálisis, es entregar el acontecimiento de pensamiento; por otra parte, es una cuestión saber cómo el acontecimiento de pensamiento se relaciona con el acontecimiento de cuerpo<sup>1235</sup>. Así, la interpretación apunta al *objeto a* como índice móvil del goce en la palabra<sup>1236</sup>. Más allá del objeto a será la pura reiteración del Uno del goce en el síntoma, como reiteración de lo real en el Uno del goce.

Si las *palabras* y los *cuerpos* se separan en la disposición actual del Otro de la civilización, la interpretación como *saber-leer* apunta a reducir el síntoma a su fórmula inicial, es decir al encuentro material de un significante y del cuerpo<sup>1237</sup>. Leer un síntoma consiste en privar al síntoma de sentido. Por eso, *el analista mismo es un sinthome*: “porque representa al acontecimiento de cuerpo, el semblante del traumatismo”<sup>1238</sup>. En este sentido el síntoma podría responder a la interpretación analítica, como el cuerpo o la Cosa responden a su resonancia<sup>1239</sup>. Desde esta perspectiva, la sesión analítica, así, tiende en efecto a reducirse al instante. La verdad es que, para el parlêtre, dicho efecto de encuentro es instantáneo: todo se sostiene en el acontecimiento, acontecimiento que debe ser encarnado, que es un acontecimiento corporal, definición que Lacan da del *sinthoma*. Pero el núcleo, el *Kern*, en el sentido de Freud, es este instante, este instante de la *encarnación*<sup>1240</sup>.

Por eso, respecto al estatuto del paciente mismo, no es lo mismo escucharlo como sujeto de la palabra que como cuerpo-hablante<sup>1241</sup>. Y la interpretación, no interesa solo por sus efectos de significado sino por sus efectos corporizados: efectos de sentido real, de *rectificación de goce*<sup>1242</sup>. Si dejamos de lado lo simbólico, la interpretación, solo nos ocuparemos de rectificar lo imaginario. De ahí que ese hablar con su cuerpo, está en el horizonte de toda interpretación y de los problemas del deseo<sup>1243</sup>.

Concluamos este apartado. ¿Que han mostrado estos últimos desarrollos expuestos sino el retorno, cada vez más evidente, sobre las modelizaciones psicoanalíticas fundamentadas en la toma en consideración de la libido y las modalidades de satisfacción, actualizadas, eso sí, a los condicionantes y requerimientos de los discursos en boga, en tanto excluyen el sentido? No podemos vaticinar adonde nos conducirán estas elucubraciones presentes y futuras pero lo cierto es que, si nos atenemos al deber ético de todo analista de estar a la altura de la subjetividad de los tiempos que corren, es del todo imprescindible contar con ese *gocce Otro*, cuya sede radica en el cuerpo, fuente de numerosos malestares y de no pocas construcciones y sostenes subjetivos.

De lo que no cabe mayor duda es de la implicación del cuerpo “propio” en la nominación subjetiva, en la escritura del goce de los individuos contemporáneos. Nada niega que, en un futuro no muy lejano, el Ser en tanto nombre propio de cada quien, deje paso al puro haber o el tener de su cuerpo ya (ex)propiado, de por sí.

---

*cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. Abril 2014 En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020. 2014. 2014.

<sup>1235</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 173.

<sup>1236</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1237</sup> Miller, J. A. “*Leer un síntoma*”. Blog AMP a 18 julio, 2011. Presentación en el congreso de la NLS, Londres los días 2- 3 de abril 2011, del tema del congreso en Tel-Aviv. 2012. En: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1238</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 107.

<sup>1239</sup> Miller, J. A. *El último Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 245.

<sup>1240</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 105.

<sup>1241</sup> Op.cit.: 181.

<sup>1242</sup> Op.cit.: 267.

<sup>1243</sup> Miller, J. A. “*Hablar con el cuerpo*”. Conclusión de PIPOL V. AMP. 2011. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Marzo 2020.

En el caso, claro, de que lo propio del cuerpo siga distinguiéndose del cuerpo propio, cosa que aún se está por comprobar, como se irá viendo.

## 9. Corporidades Filosóficas: incidencias y desarrollos.

### 9.1. Relaciones del psicoanálisis con la filosofía. Estatuto filosófico del psicoanálisis. *Antifilosofía*.

¿Qué relaciones mantiene el Psicoanálisis con la Filosofía? Ya desde sus inicios, el psicoanálisis vio en la filosofía ese terreno abonado donde encontrar explicación de aquello que rebosaba la causalidad neurofisiológica. S. Freud, siempre mantuvo con ella una actitud un tanto ambivalente: de hecho, son conocidas sus influencias de Brentano, negándose a leer a Nietzsche, a la par que prevenía a los analistas de hacer del psicoanálisis una metafísica. Por el contrario, Lacan, leyó y dialogó permanentemente con los filósofos<sup>1244</sup>. Discípulo de Kojève, por sus textos y seminarios desfilarían multitud de pensadores, desde las referencias clásicas a las más contemporáneas, de su época. No en vano, la obra de Lacan es tomada a menudo desde su vertiente filosófica, encuadrándolo en la corriente estructuralista y en menos ocasiones, postestructuralista. En un delicioso textito de Jacques-Alain Miller<sup>1245</sup> muy pertinente acerca de este tema, comienza diciendo que, como La Mujer, *no existe La filosofía*, sino una por una. Freud no quería tocar la filosofía. Pretendía incluso haberse abstenido de leer a Schopenhauer o Nietzsche porque, por lo que le habían informado, “parecían demasiado próximos en ciertos puntos a lo que él mismo podía tener que decir, mientras que Lacan, lo sabemos, le dio mucha importancia”.

La filosofía antigua, recuerda Miller, apuntaba a comunicar un arte de vivir, constituyendo un ascetismo más que un saber. Los mismos estoicos se preguntaban cómo orientarse en la existencia cuando cualquier cosa puede caerte encima. Lacan llama a eso de manera bella, un *masoquismo politizado*. La práctica filosófica en la Antigüedad tiene entonces menos que ver con un saber teórico que con un “saber hacer con” la dificultad de vivir en un contexto dado. Esta filosofía Antigua no tiene nada que ver con la teología, gran partenaire de la filosofía en nuestra Edad Media. Que el psicoanálisis se haya beneficiado del terreno que la filosofía abandonó, he aquí lo que podría esclarecer las relaciones entre psicoanálisis y filosofía, apunta Miller; máxime cuando la Universidad está constituida para que esta dimensión de la filosofía sea destruida. Por otra parte, para Lacan, es la ciencia la que constituye una condición posible del psicoanálisis. La autoridad en principio comenzó a deslizarse a causa de Descartes, a causa de la revolución científica: “el psicoanálisis tuvo también una función decisiva en la constitución de lo que se llama el sujeto moderno”.

No nos atreveríamos a aseverar esta afirmación milleriana pero sí que el psicoanálisis realizó esta función irónica, la de Sócrates, de puesta en cuestión de las creencias del otro. La figura de Sócrates y el diálogo platónico sirvieron de apoyo a Lacan, en la medida de que no se trata tanto de una búsqueda de la verdad.

El sujeto que viene al análisis no encuentra respuesta satisfactoria a la pregunta “¿quién soy?”. Que el psicoanálisis haya develado la existencia y la naturaleza de los semblantes, de los “simulacros” para retomar el término de los estoicos, dice Miller más adelante, no dejó a la verdad indemne. En este caso, Lacan se apoyó, entre otros, en el proyecto existencialista. Lacan construyó un matrimonio “muy divertido”, el de la cadena significativa de Saussure y el proyecto heideggeriano que subraya que los acontecimientos se significan a posteriori. La “deconstrucción” del maestro de Miller,

---

<sup>1244</sup> A lo largo de este texto, discurrirán numerosos comentarios psicoanalíticos en torno a ciertas filosofemas, especialmente en J. Lacan.

<sup>1245</sup> Miller, J. A. “*Filosofía*  $\diamond$  *Psicoanálisis*”. Intervención de Jacques-Alain Miller, el 18 de noviembre de 2001 en Lille, en el marco de las conferencias organizadas por Citéphilo, sobre: “¿Qué es la filosofía? La respuesta de Jacques Lacan”. En: <http://virtualia.eol.org.ar/012/pdf/miller.pdf>. Recup.: Enero 2019.

Jacques Derrida, puntualiza, es la salida de esto cuasi en línea directa: "Derrida no tuvo necesidad de suplicar, lo reconozco perfectamente como el hijo de Lacan; partes enteras de su filosofía, de su pensamiento, de su discurso, proceden de Lacan, especialmente con esta idea de "simulacro"', apunta Miller.

Las verdades sucesivas por las que el sujeto pasa desembocan en una fatiga por la verdad o sobre temas reales no negociables: "lo real, en el sentido de Lacan, es lo que no se logra negar, lo que, eventualmente, no se logra soportar". En el fondo, Lacan considera que los filósofos son mentirosos: ellos buscan decir la verdad y, en cierta manera la dicen, pero esta verdad es mentirosa en lo esencial: mienten en lo que hay de más íntimo en el pensamiento. Que es que el goce individual no logra alojarse, armonizar, taponarse en un supuesto goce de todos, ni siquiera en una satisfacción de todos. Por la escritura, quizás ¿podría recuperar una parte de real? De hecho, se puede en la escritura ceñir un real. Derrida, entre otros, hizo algo de esto al considerar la filosofía como un ejercicio escriturario. Un ejercicio divertido, apunta Miller, consistiría en intentar demostrar que las diferentes formas de filosofía efectivamente practicadas hoy "son debidas al traumatismo recibido por el psicoanálisis". Y apunta al ideal de Rudolph Carnap con su metalenguaje e, incluso, aunque L. Wittgenstein vuelva sus argumentos contra el psicoanálisis, sus construcciones han debido tomar en cuenta a éste. Otros, se arriesgan al estilo de la filosofía antigua como M. André Conte-Sponville o M. Alain de Botton.

La pérdida de confianza en lo que Jean-Francois Lyotard llama los "grandes relatos", procede también del traumatismo psicoanalítico sobre la filosofía. Por otra parte, Miller recuerda que la filosofía Antigua se practicaba en la ciudad. Sin embargo, en nuestros días, la ciudad, es un recuerdo: "no vivimos más en ciudades". Ahora bien, cuando hay un "para todo x" lo que se llama hoy *la mundialización* es, justamente, la época de la insurrección de los modos de goce. Lo que mejor hemos aprendido en el siglo XX, y que profundizamos en el XXI, es el aspecto interactivo del descubrimiento científico. A su vez, Miller se pregunta: ¿la filosofía de Rorty no procedería, ella también, del traumatismo producido por la practica psicoanalítica? Como anteriormente ya se pudo afirmar: "bajo el efecto conjugado de la ciencia y del psicoanálisis, la filosofía ha sido profundamente desestabilizada, traumatizada".

Dicho esto, el psicoanálisis no se puede definir como una filosofía: ni puede, ni quiere serlo. Ni sus premisas, ni su metodología, ni sus orientaciones y escuelas permiten arrojar el psicoanálisis para la filosofía. Y sin embargo...si es cierto que el psicoanálisis afectó a la filosofía también es cierto que la filosofía fue instigadora del psicoanálisis.

Ya el mismo Freud, otorgaba para el psicoanálisis un estatuto entre la medicina y la filosofía. Más que un complemento, al modo de suplemento sintomático, el psicoanálisis poniendo en el blanco de sus lecturas al sujeto descentrado, dividido, así como al lenguaje como universo constituyente, su no-saber, se erige como un saber íntimamente ligado y dependiente de ambos sistemas, tanto como segmentario, fragmentario y exterior. Lo cual implica, como ya se ha señalado con anterioridad, que tanto el psicoanálisis es efecto de sus filosofías instituyentes como numerosas corrientes del pensamiento son atravesadas por los postulados psicoanalíticos desde que pudieron formalizarse.

Silvia Ons<sup>1246</sup>, ahondando en el tema, comenta que Miller interrogó a Lacan acerca de su ontología y que él respondió que el estatuto del inconsciente es frágil en el plano óntico pero fuerte en el plano ético. El psicoanálisis no se presta la ontología ya que no es del orden del ser, ni no ser, sino lo no realizado. Su topos, se asemeja a un limbo en el que se alojan los desechos enquistados cual larvas vivientes. En los albores de la meditación griega, Parménides nombró a lo real "ente", encadenándolo firmemente al "Ser" que luego, con Aristóteles, sería adjudicado a la metafísica. Con Kant se consume

---

<sup>1246</sup> Ons, Silvia. En: AA.VV. *Scilicet. Semblantes y Sinthome*. 2009: 262-264.



el giro que admitió la esterilidad de la metafísica por localizar un real propio, en los intersticios de una naturaleza físico matemáticas. Consideró que la ciencia sólo conoce los fenómenos, pero lo real se le sustrae. Sin embargo, el fantasma, como dice Lacan, es el "falso ser" y la ontología en cada sujeto queda anclada a una juntura entre el ser del goce. Con lo que se impone una pregunta: ¿habría un Ser verdadero? Para Lacan la respuesta última que el sujeto da a su ser se localiza *a nivel de su fantasma*. Para Heidegger, no sólo hemos olvidado que significa Ser sino hemos olvidado "haber olvidado", por tanto, la metafísica en lugar de plantear el problema de qué significa el ser lo ha reducido a un objeto. Es el *objeto a* el que parece dar soporte en lo que se revela su naturaleza de semblante, retornando aquí lo elaborado acerca del "falso ser" relativo al fantasma. El Ser está del lado del semblante y no del lado lo real, concluye Ons.

Por lo tanto, aunque el psicoanálisis no esté exento de ontología sí que hace una suerte de metafísica del goce y habla del "ser del goce" tornando lo ubicuo y confundiéndolo con lo real.

Sigamos. ¿Una filosofía del sujeto, el psicoanálisis?, ¿una antropología humanista?, ¿una hermenéutica del sujeto?, ¿una ontología parcial existencialista? Lo cierto es que en esta mutua interdependencia hecha de obvios acuerdos y diálogos tortuosos a menudo y, lamentablemente, encontramos una mayor permeabilidad filosófica a las ideas freudolacanianas<sup>1247</sup> que las filosóficas para el campo del inconsciente y la pulsión.

Lo cierto es que el psicoanálisis jamás tuvo mayor interés en salirse del estrecho tramo que le confería una teoría sobre la subjetividad humana. Nunca tuvo la intención de ser una ontología que sistematizara sobre el Ser en el mundo y con los otros, tampoco una teoría cerrada, omnimoda, que diera cuenta metafísicamente del sujeto y sus malestares. Ni siquiera propugna una moral que no sea la acotada por la ética de un deseo singular. Por supuesto que en su fundamento tampoco se sitúa en la razón volitiva y cognoscente, sino en la lógica que determina lo no-sabido en las elecciones vitales y subjetivas. Como comentan Alemán y Larriera.

La operación *Lacan: Heidegger* es un modo de mostrar que la actitud defundamentadora tanto de Lacan como de Heidegger no tiene por qué conducir ni al misticismo, ni a la versión laica del construccionismo relativista e irónico, sino que es una apuesta defundamentadora por la causa como intervención sobre lo real<sup>1248</sup>.

¿Podría hablarse del psicoanálisis como una "contrafilosofía?", ¿cómo una *Antifilosofía*? En *Lacan en la razón postmoderna*, y varios de sus textos, Jorge Alemán<sup>1249</sup> da cuenta de un término como el de la *Antifilosofía*. Este sintagma, ya fue utilizado por Lacan en 1974, donde hablaba de las posibles disciplinas en la formación del psicoanalista, cuando se hizo cargo del Departamento de Psicoanálisis de París VIII. Como escribe Alemán: "es por lo tanto, un término del que vamos a decir que hay que despertar a él, hay que tratar de ver como se le puede diseñar, y si verdaderamente, vale la pena hacerlo. En cierta forma, esta expresión, antifilosofía, exige también poner a prueba hasta donde conviene sostenerlo o no"<sup>1250</sup>. La *Antifilosofía*, según Alemán, surge con Freud, pero no porque Freud haya cogitado, procesado o decidido que iba a ser un crítico de la Modernidad. Simplemente, le fue ocurriendo que a medida que iba

---

<sup>1247</sup> Es casi actualmente en los Departamentos de Filosofía donde, aún, pueden encontrarse retazos vivos y dialogantes con los autores psicoanalíticos. Lamentablemente este diálogo no es respondido con la generosidad que merece por parte de los psicoanalistas. Cuando, resulta, finalmente y desde comienzos del presente siglo, que su presencia ha sido barrida de un plumazo de las cátedras médicas y psicológicas.

<sup>1248</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *Desde Lacan: Heidegger*. Ed. MGE. Málaga. 2009: 12.

<sup>1249</sup> Alemán, J. *Lacan en la razón postmoderna*. Ed. MGE. Málaga. 2000.

<sup>1250</sup> Op.cit.: 15.

dilucidando la experiencia analítica, una serie de preceptos propios de lo Moderno demostraban su inconsistencia y su carácter aporético. Freud quería ser un ilustrado. Freud quería ser un moderno... Sin embargo....

Es justo bajo estas premisas que en "*Nota sobre filosofía post-lacaniana*" del texto anteriormente nombrado, Alemán puede enunciar que hay una "*filosofía post-lacaniana*", tal como hubo una filosofía post-freudiana en Adorno, Marcuse etc. La misma se habrá dado al final del siglo XX y atravesará el comienzo del milenio, aunque aún necesita ser construida, establecida y definida en sus alcances<sup>1251</sup>.

Del mismo autor<sup>1252</sup>, tenemos la Conferencia impartida en la Asociación Psicoanalítica Internacional, de Argentina, en diciembre de 1999, e intitulada *Freud y la antifilosofía*. Comienza comentando que el término *antifilosofía*, es un término bastante débil. Lacan lo utilizó en su día, en 1974, como una conjetura; era la época en que había un Departamento de Psicoanálisis en París VIII, y entre las disciplinas posibles para la formación del analista habló en aquel entonces de lingüística, topología y antifilosofía. El término no tuvo posteriormente en Lacan una especial presencia. Volvió a surgir, episódicamente, en unas referencias a Althusser, en cierta correspondencia, luego una y otra vez en alguna alusión de su Seminario, pero no es una expresión que se haya configurado en su enseñanza de manera evidente: "Encontré en él, en las posibilidades de la *antifilosofía*, un modo de dialogar, de entrar en conversación con otros contextos que podrían ser afines al psicoanálisis, particularmente ciertos segmentos de la filosofía". Por otra parte, la idea de que haya un exterior que interpele a la cosa psicoanalítica, continua Alemán, siempre le pareció una operación pertinente para interrogar los posibles efectos de jerga. En este sentido, la Antifilosofía no es una especialidad, sino que es "una de las diversas maneras de hablar de aquello en lo que consiste la experiencia analítica, y es también una discusión acerca de su modo de transmitirla".

Freud fue más bien, recuerda Alemán, el deconstructor de una enorme cantidad de categorías modernas. Una de ellas, la idea de que a través de una praxis política y de una toma de conciencia el sujeto va a liberarse de sus determinaciones sociales, políticas y religiosas, es una idea que, en Freud, encuentra constantemente sus momentos de réplica. La antifilosofía surge, a su modo de ver, con Freud, pero no porque Freud haya «cogitado», procesado o decidido que iba a ser un crítico de la modernidad. Freud contradice las categorías modernas en razón de que la cura analítica lo confronta con una serie de problemas, dificultades, encrucijadas subjetivas. De hecho, una red de oposiciones características de la secuencia Moderna como libertad-restricción, pulsión-renuncia, yo-superyó, autonomía-independencia, individuo-sociedad, se desestabilizan radicalmente en el texto freudiano a medida que va conceptualizando la cura. En efecto, Freud construyó un borde, una bisagra, un "gozne", entre el campo del sentido y el campo de la pulsión. De ese modo el psicoanálisis se presenta como la Filosofía de las Luces interpelada, asediada, alterada, atravesada, por el "factum" freudiano de la pulsión. Si se tuviera que señalar un primer rasgo de lo que cree que debe entenderse como Antifilosofía sería éste: la *articulación "pulsión-sentido"*.

Lacan es más bien: "las diversas elaboraciones a lo largo de una vida, una clínica y una enseñanza, de cómo se unen y separan el sentido y el goce, el sentido y lo real, una interrogación acerca de cómo es posible operar desde el sentido sobre lo real". Lacan no conoció personalmente al *primer psicoanalista* que era S. Freud, pero sí conoció al *último filósofo* que fue Heidegger, e incluso, como saben, se ocupó de ir a verlo antes de

---

<sup>1251</sup> A estela de este movimiento que bebe de una naciente filosofía postlacanianana, Manuel Montalbán plantea la posibilidad de una nueva disciplina, una suerte de *politología lacanianana* (Montalbán, M. *Comunidad e inconsciente. El psicoanálisis ante el hecho social*. Ed. MGE. Málaga. 2009: 16).

<sup>1252</sup> Alemán, J. "*Freud y la antifilosofía*". Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, Número 5-6. Univ. Valencia. Valencia. 2001: 47-58.

morir. Es como si Heidegger hubiera captado definitivamente que lo que se llama la historia de la filosofía había sepultado el acto de pensar.

¿Qué es lo que había producido la filosofía para Heidegger? Un olvido: “el olvido del Ser en favor del ente”. Heidegger, entendió algo que para Lacan fue muy nítido, y es que: “cada época no es otra cosa que una forma de manifestarse del Ser, y, a la vez, de reprimirse; cada época no es otra cosa que una manera que toma el ser bajo nombres propios, y esa forma que toma es la huella de una represión, porque, a la vez, el ser se sustrae y se mantiene estructuralmente en su ocultamiento”. Así, Lacan descubre en Heidegger a un lector que lee las formaciones intelectuales como se leen las formaciones sintomáticas en psicoanálisis.

*Metafísica*, para Heidegger, es una referencia a aquello de lo que estamos hechos. Por eso, para Lacan, los post-freudianos eran los más filosóficos de los psicoanalistas. Con lo cual, otro rasgo a señalar de la antifilosofía consistiría en ese acto de lectura que permite siempre vincular a un post-freudiano y a un filósofo. A diferencia de Freud que no quiso hacer comparecer a la filosofía y la actuó al construir esta razón fronteriza, el segundo rasgo de la antifilosofía sería *atravesar la filosofía*. Lacan se propone como antifilósofo: “quiere, al igual que Heidegger, salir de la filosofía, pero dejándose atravesar por ella”. Para que este segundo paso tenga su alcance es necesario distinguir la historia, de la filosofía del acto de *pensamiento que la funda*.

Por ello, el prefijo “*anti*” implica en este caso un *límite-gozne*, como un modo especial de que la filosofía comparezca. Dado que la Antifilosofía pretende ser un momento frágil y en diálogo con el acto de pensamiento ¿Cómo trata Lacan esta certidumbre anticipada? Aplicándole la cualidad fundamental de la *antifilosofía* que consiste en *examinar de qué manera se distribuyen el sentido y el goce en ese acto del pensar*.

En cada pensador, en su acto de pensamiento, emerge este problema que muestra que no es el campo del sentido el que lo agota. Al respecto, señala Alemán, que la antifilosofía “se trata de un procedimiento en el que se fundamenta la impugnación de las categorías filosóficas recurriendo a todo tipo de procedimientos escriturarios”. La forma de salir de la filosofía, cuando no hay una experiencia de gozne, de bisagra, se efectúa a través de un desencadenamiento de la escritura.

Finalmente, el último rasgo sería, para Alemán, precisamente, que *la experiencia sobre el sentido afecta en la cura analítica a lo real de la pulsión*. El problema de si el psicoanálisis aborda o no lo real es un problema que Lacan hizo explícito, pero que ya se encuentra en Freud. Entonces, una de dos: o el psicoanálisis no es nada más que el comentario permanente, inagotable y lúcido, de un *impasse*, o el psicoanálisis toca en algo lo real. El esfuerzo topológico de Lacan, finalmente, apuntaría a pensar las fronteras de esta articulación con el que chocan las luces de la razón. Esto sería la antifilosofía para el autor: “hacer que “las luces sean moderadas” constituya, a su vez, una experiencia radical”.

En otro momento, J. Alemán, llama Antifilosofía: “al pensar la época más allá del fin de la metafísica; son sus elementos: el “*objeto a*”, el *inconsciente* freudiano, la *plusvalía* marxista y la *técnica* heideggeriana”<sup>1253</sup>.

Por su parte, Alain De Juranville<sup>1254</sup>, al final de su texto *Lacan y la filosofía*, enuncia que sólo un discurso filosófico<sup>1255</sup> en el que el pensamiento conceptual se despliegue plenamente puede, más allá de la verdad parcial de lo inconsciente, enunciar esta verdad total: “que lo real es aquello por lo cual tiene sentido el desfallecimiento de la verdad donde había comenzado a producirse”.

Psicoanálisis y filosofía están irreductiblemente separados y ligados. El discurso analítico es en este sentido, para la filosofía, “lo más real”. Es también el discurso de la

---

<sup>1253</sup> Alemán, J. *Lacan, la política en cuestión*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2010: 44.

<sup>1254</sup> De Juranville, Alain. *Lacan y la filosofía*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1992.

<sup>1255</sup> Op.cit.: 390.

potencia de lo inconsciente, sin desmentirlo, haciendo sentir su verdad del goce. Y sólo por su intermedio el discurso filosófico puede decir lo inconsciente. Es, por último, el síntoma social, lo real problemático. El psicoanálisis, a su vez, no puede concebirse sin la filosofía y la requiere para justificar aquello que enuncia y pone en acto. En contra de la filosofía, el psicoanálisis sería, por su acto y enunciación, “lo más real”. Por eso toda concepción rigurosa, toda tentativa de determinar una consistencia de lo escrito desemboca finalmente en la filosofía<sup>1256</sup>. Psicoanálisis y filosofía son el uno para el otro lo más real. Sin embargo, al discurso del filósofo, como el discurso al analista, el otro no cesará de elevar objeciones. Este diferendo es, no obstante, la condición de la verdad, tanto para la filosofía como para el psicoanálisis<sup>1257</sup>. La filosofía permite al psicoanálisis ser un buen síntoma. Asimismo, el psicoanálisis permite a la filosofía ser un buen síntoma. La filosofía es para él<sup>1258</sup> lo real de la verdad parcial que no viene instalar ningún sistema pero que *ex-siste* para siempre. Aun cuando la filosofía denuncie con razón el inacabamiento conceptual del discurso analítico, filosofía y psicoanálisis no son sino dos nombres “para una sola y misma cosa como para un solo y mismo ser”, concluye Juranville. El *entre-dos-nombres*, que ambos mantienen abierto el uno para el otro, es para el hombre el pasaje obligado.

Como hemos ido viendo, las influencias a las que los psicoanalistas se sienten concernidos desde los campos más diversos no agotan, en absoluto, los dominios de la práctica clínica y aplicada que demuestra fehacientemente la actualidad y la viveza del presente paradigma.

## 9.2. El cuerpo en las filosofías del sujeto.

No siendo el del cuerpo un tema fundamental, como pudieran ser otros que recorren la historia de la Filosofía: el Bien, La Razón, la Belleza, la Moral etc., la cuestión del Cuerpo ha transitado la historia del Pensamiento desde sus inicios, siendo que, prácticamente no hay autor que, de una manera u otra, no haya abordado dicho terreno, por mucho que haya cobrado una mayor relevancia, en determinadas escuelas o autores que en otras. A lo que hay que añadir que a la luz de fenómenos y malestares contemporáneos no deja de ser un emergente campo de trabajo constatable por el ingente número de publicaciones producidos en los últimos años.

En este apartado, y en línea con los objetivos marcados en anteriores capítulos, queremos detenernos en aquellos eminentes pensadores que, a lo largo de su obra, desarrollaron algún aspecto relevante del cuerpo, y cuyas líneas maestras puedan conversar con los ejes conceptuales del psicoanálisis. Es decir, aquella corporeidad filosófica que pueda teñirse con el barniz de la subjetividad freudiana. Y que no puede ser sino el del cuerpo en relación con el advenimiento del sujeto moderno:

Entender, entonces, la era del *subjetctum* -Modernidad- en relación con un envío originario del ser, como el “*anwesemtheit*” que se traduce en presencia... De destacarse pueden encontrarse varios tipos: metáfora, metonimia, modo, determinación, momento<sup>1259</sup>

Por lo tanto, un cuerpo este, que sea subsidiario del advenimiento de la propia subjetividad, encarnada esta, a partir del periodo Moderno. Recordemos brevemente el advenimiento del sujeto moderno.

---

<sup>1256</sup> Op.cit.: 391.

<sup>1257</sup> Op.cit.: 392.

<sup>1258</sup> Op.cit.: 393.

<sup>1259</sup> Derrida, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Ed. Anthropos. Barcelona.1989: 100.

Como recuerda Jacobo Muñoz, la voz "sujeto" traduce la latina *subjectum*<sup>1260</sup>, literalmente "lo que ha sido arrojado por debajo de" (o, si se prefiere y con las debidas precauciones, «el substrato»), que traduce a su vez la griega *hupokeimenon*. En *Categorías*, Aristóteles distinguió dos empleos de ésta: uno, cuando lo que está en juego es ser *atributo de un sujeto* (*kaz' hupokeimenon*) y otro, cuando de lo que se trata es de *existir en un sujeto* (*en hupokeimenon*), no como una «parte», sino como no pudiendo existir más que en *ese* sujeto. Con ello quedó introducida una primera distinción entre el sujeto lógico y el sujeto inherente. Comúnmente se ha distinguido, más en general, entre sujeto *lógico* -aquello de que se habla, por oposición a lo que se afirma-; sujeto *ontológico* -lo que, en las proposiciones atributivas, mienta el ente al que es atribuido el predicado y que podría ser, digámoslo así, su "soporte"- ; sujeto *epistemológico* -el "sujeto del conocimiento" o "sujeto para un objeto", dentro de la correlación sujeto-objeto que, según la gnoseología tradicional, se da en todo fenómeno de conocimiento- ; sujeto *psicológico*- el sujeto psicofísico en el que recaen actitudes y disposiciones- ; y, en fin, el *sujeto gramatical*. A estos sentidos, cabría aún añadir, según los autores, el de *sujeto de un derecho* y "derechos subjetivos" para designar los derechos de que están investidos los individuos, por oposición al derecho entendido como conjunto de leyes o como ciencia jurídica.

Desde otro punto de vista, habría distinguir también entre *un sujeto individual* y otro *social* ("sujeto de la historia"...). También se ha hablado, en el contexto filosófico idealista, de un *sujeto trascendental* (o conjunto de condiciones que hacen posible el conocimiento para cualquier sujeto cognoscente), que Kant diferenciaba del psicológico. O se ha manejado la contraposición entre un sujeto entendido como "*sustancia*", típico de la filosofía antigua, y un sujeto entendido como "*proceso*", propio más bien de los enfoques de ascendencia hegeliana.

No obstante, se afirma en la obra: "la categoría filosófica normativa de sujeto, tomada en toda su plenitud, resulta inseparable del multiforme individualismo Moderno", del que sería expresión y reelaboración conceptual a un tiempo. Se trata, en cualquier caso, de una noción central en los más diferentes ámbitos de la filosofía moderna.

Puede decirse que el periodo que media entre el Renacimiento y la Ilustración (y cierto Romanticismo), o si se prefiere, entre Descartes y Montaigne y Kant y Fichte, fue el marco histórico de la construcción de un concepto propiamente de sujeto. O lo que es igual, de ese ser humano al que cabría llamar con propiedad "sujeto" precisamente por su condición de ser *soberano y libre, dueño de sí y señor* de la naturaleza y de la historia, capaz de autodeterminación racional en la *autotransparencia de su conciencia*, fundamento de sus pensamientos y sus actos, fuente de todo valor y toda verdad y dominador, en fin, de un mundo convertido en mero objeto a él confrontado.

Sin embargo, comenta el autor, desde comienzos de los años sesenta del pasado siglo fue imponiéndose la tesis de un cierre de la Modernidad filosófica -madura en la Ilustración o los grandes sistemas del idealismo alemán- coincidente con la sus limitaciones internas (epistemológicas, científicas) y externas (sociales, políticas, éticas).

La "*muerte del sujeto*" sería, pues, una de las cifras máximas de la necesidad de centrar la investigación en instancias diferentes del Sujeto. El *marxismo* y el *psicoanálisis* pasaban así a ser reivindicados como dos intentos de pensar la crisis y sus (posibles) salidas. Como también la filosofía analítica, o un estructuralismo decidido a nombrar su objeto más allá del sujeto.

---

<sup>1260</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16. 2016.

Pero el replanteamiento del problema del sujeto -un sujeto que pasa a ser concebido “como *efecto y no causa*, producto y no productor, efectuado y no constituyente- no hunde sus raíces exclusivamente en los tres grandes “filósofos de la sospecha” y en la particular lectura “estructuralista” de que han sido objeto”. A este respecto, el cambio de enfoque que aportó la filosofía analítica no debe ser ignorado o infravalorado. Esta “*crisis de los humanismos*” o esta “muerte”, específicamente “contemporánea”, del hombre pertenece a la lógica más elemental de esta operación intelectual. Igual de lógico es el consiguiente retorno del viejo problema de la individuación, que supuso la emergencia de teorías que ponen en tela de juicio la universalidad del par conceptual moderno por excelencia -el sujeto y el objeto- como el propio estatuto del discurso filosófico<sup>1261</sup>.

Justifica esto, por lo tanto, nuestra decisión de revisar la corporeidad instaurada por la subjetivación a partir de la época histórica y epistémica en que amanece dicha concepción de sujeto. Sabiendo bien que, en el camino, dejaremos modalidades corporificadoras que marcaron la impronta del ente que más tarde devendría constituido. En este apartado, reflejaremos la síntesis, forzosamente limitada, de las ideas fuerza que comandan el pensamiento acerca de la corporeidad, de los autores más representativos de cada movimiento.

Este intento de síntesis, es el que nos permitirá establecer una suerte de grandes, y sin duda un tanto groseros, *paradigmas filosóficos del cuerpo* el Apdo. 10.2.<sup>1262</sup>

Y aunque dichos paradigmas ya vienen determinados por la clásica distribución de los periodos filosóficos, resulta muy interesante ver las diferentes estrategias textuales de solapamiento, avances, recapitulación, influencias mutuas o replanteamientos que se van dando entre los diversos autores.

Posteriormente, en otro movimiento textual, (Apdo 10.2.9.c) pondremos a conversar los diferentes modelos filosóficos del cuerpo con las grandes tópicas o paradigmas del cuerpo desde el psicoanálisis.

De este entrecruzamiento, dislocado, pero *quiasmático*, membranoso, al fin, es de donde beberán la proposiciones constitutivas, constructivas y conformadoras del acotamiento topológico, epistémico, clínico y político que hemos denominado como “*Corpórica Lacaniana*”.

### **9.3. Cuerpos Modernos (R. Descartes, T. Hobbes, B. Spinoza, A. Schopenhauer, F. Nietzsche).**

#### **9.3.1. Bosquejo de la Modernidad.**

---

<sup>1261</sup> “A fin de elaborar esta pregunta desde una perspectiva topológica (“¿Cuál es el lugar del sujeto?”), tal vez haga falta renunciar a lo imposible, es decir, a reconstituir o a reconstruir aquello que habrá sido deconstruido (y que estaría por otra parte deconstruyéndose “por él mismo”, ofrecido desde siempre a la deconstrucción “por sí mismo”, expresión en la cual se concentra toda la dificultad), y antes bien preguntarse lo siguiente: ¿qué es lo que, en una tradición que sería preciso identificar de forma rigurosa (digamos por ahora aquella que va de Descartes a Kant y a Husserl), se designa bajo el concepto de sujeto de manera tal que, una vez que ciertos predicados son deconstruidos, la unidad del concepto y del nombre son radicalmente afectados? Tales predicados serían, pongamos por caso, la estructura subjetiva como ser yecto —o puesto-debajo— de la sustancia o del substrato, del *hypokeimenon*, con sus cualidades de estancia o de estabilidad, de presencia permanente, de mantenimiento en la relación a sí, aquello que enlaza al “sujeto” a la conciencia, a la humanidad, a la historia... y sobre todo a la ley, como sujeto sujetado a la ley, sujeto sometido a la ley en su autonomía misma, a la ley ética o jurídica, a la ley o al poder político, al orden (simbólico o no).” (Derrida, J.. “*Hay que comer*» o *el cálculo del sujeto*”. Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy. En *Rev.Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. En: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm). Recup.: Dic 2020).

<sup>1262</sup> Ni que decir tiene que, a mayor contemporaneidad, tanto filosófica como psicoanalítica de nuestras referencias, mayor ha sido su extensión. Y no solo por una cuestión de sus posibles efectos pragmáticos y aplicados como de inevitable sesgo preferencial.

Como comenta J. Fischl en su *Manual*<sup>1263</sup>, la filosofía de la Modernidad "pretende un reencuentro con las cosas reales". Divide este periodo en el 1.-*Renacimiento* (XV y XVI): como auténtica discusión de la herencia de los antiguos. 2.- *El Barroco* (XVII), reacción contra la disolución llevada a cabo por el Renacimiento: época de Contrarreforma, absolutismo y fanatismos, pero también los sistemas de Descartes y Leibniz. 3.-*La Ilustración* (XVIII): como continuación del Renacimiento interrumpido por el Barroco. 4.- *El Idealismo Alemán* (XIX) síntesis del racionalismo francés y empirismo inglés con Kant, Fichte, Schelling y Hegel, como culminación de la filosofía Moderna. 5.-Y por fin, *la Filosofía del XX*, aparentemente en decadencia, por su diversidad, pero también prelude de una filosofía del porvenir totalmente nueva.

Para Ferrater Mora<sup>1264</sup>, respecto a los temas que conformaron la madurez de la llamada filosofía Moderna, tenemos la tendencia a hacer de la razón no solamente "el tribunal supremo", sino también la característica peculiar del hombre. El racionalismo, también manifiesto en la filosofía antigua y medieval iluminadas por el cosmos o la luz de Dios, para la filosofía Moderna fue adquiriendo una progresiva autonomía. Por un lado, deja de ser una sustancia para convertirse en una función por medio de la cual puede comprenderse la naturaleza y la realidad entera. Por otro lado, se convierte en órgano de lo que se ha llamado ver: "*racionalismo experimental*", que intentan encajar los datos de la experiencia a la razón. También está la atención prestada al *conocimiento de la Naturaleza*, especialmente a partir de la física matemática, en el que descolla el punto de vista cuantitativo y mensurable. En tercer lugar, el *predominio del subjetivismo* que no es sino que para alcanzar verdades seguras de indudables sería necesario analizar la condiciones en la que se desarrolla el conocimiento y, por consiguiente, la estructura de lo subjetivo. Por parte de casi todos los pensadores y escuela se lleva a cabo un esfuerzo de examen y profundización de la naturaleza y formas del "entendimiento humano". De ahí el calificativo de: "epistemológica" que se ha dado a la filosofía Moderna. Finalmente, la *preponderancia de la "cismundanía" sobre la "transmuntalidad"*: la afirmación de la absoluta potencia de Dios sobre el hombre es una de las causas que conducen a la *casi completa ignorancia de aquel*.

Tampoco se puede negar, apunta Ferrater, los importantes conflictos surgidos en la filosofía de la época Moderna: la voluntad de ordenación de la cuantificación taponó el impulso "faustico" hacia el infinito; o la puesta en la naturaleza no es incompatible con lo que es peculiar en el mundo del hombre, de la sociedad y la historia.

De entre los autores que pudiéramos decir, más trataron el cuerpo, creando toda una novedosa manera de considerarlos, tanto por su extensión como su funcionalidad -y que en cierto sentido siguen vigentes llevando sus presupuestos positivistas hasta el paroxismo- hemos seleccionado a los siguientes.

### 9.3.2. Thomas Hobbes (1588-1679).

T. Hobbes, contradiciendo las *Meditaciones metafísicas de Descartes*,<sup>1265</sup> piensa que la existencia del *cogito* nos debería empujar a aceptar la existencia del cuerpo, pues, sólo una sustancia material puede cometer o sufrir una acción. El suyo es, entonces, un materialismo integral, en el que todo debe ser explicado de acuerdo a los cuerpos en movimiento<sup>1266</sup>. Para Hobbes, cuerpo es: "todo lo que, no dependiendo de nuestro

---

<sup>1263</sup> Fischl, J. *Manual de Historia de la Filosofía*. Ed. Herder. Barcelona. 1997: 223.

<sup>1264</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 695-696.

<sup>1265</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16.2016.

<sup>1266</sup> Hobbes, T. *El Cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2010: V, VI.

pensamiento, coincide o tiene la misma extensión que una parte del espacio”<sup>1267</sup>. Dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar, dirá<sup>1268</sup>. El accidente por el que a un cuerpo le imponemos un nombre determinado suele llamarse esencia y esta misma, cuanto generada, se llama forma. Si el cuerpo, respecto a cualquiera de sus accidentes, se llama sujeto, respecto a la forma se llamará materia, cuya materia común de las cosas, llamada "materia primera", es simplemente un nombre y cuerpo universal, en el sentido de que en él no se considera forma ni accidente fuera de la cantidad, es decir, no se tiene en cuenta al argumentar<sup>1269</sup>.

### 9.3.3. R. Descartes (1596-1650).

Para R. Descartes, por su parte, el cuerpo no es sino *espacio relleno*. Siendo la *res extensa* espacio, lo que llena dicha extensión no puede ser más que la corporeidad <sup>1270</sup>. El dualismo, entre lo cògitans y lo extenso no impide, sin embargo, que Descartes reconozca la interacción entre ambas sustancias<sup>1271</sup>. Por el contacto con Plempius, Van Beverwick, Van Hogelande y Regius, la actividad de Descartes ocupó un importante papel en la medicina de la época<sup>1272</sup>: en el que ofrece una nueva concepción del cuerpo que ya no está tanto informado por el alma sino por mecanismos que funcionan gracias a los estímulos del exterior. Como dualismo e interaccionismo son incompatibles, sólo se puede entender a Descartes como dualista radical en *Las meditaciones* e interaccionista en *El tratado del hombre*. Descartes, eximio pensador del cuerpo va a proponer varias definiciones de cuerpo planteando incluso la unión de ambas entidades, en tanto que el pensamiento incluye forzosamente la idea de cuerpo a través de las sensaciones y de la imaginación, Cuerpo y alma quedan unidas en el cuerpo, pero solo el alma puede existir por sí misma, lo que hace pensar la superioridad del alma sobre el cuerpo. De esta manera, el modelo corporal que Descartes fabrica, se funda bajo coordenadas físico-mecánicas y geométricas: un modelo que toma a la máquina como análogo al cuerpo<sup>1273</sup>.

### 9.3.4. B. Spinoza (1632-1677).

Para B. Spinoza, el cuerpo ya es un objeto de la mente humana, pues el hombre consta de mente y cuerpo. Para este autor, un cuerpo es una cantidad de tres dimensiones que adopta una figura, es decir un modo de extensión. Tenemos entonces, un cuerpo intensivo animado por un *conatus* interno y un cuerpo extensivo, a base de multitud de partes. De esta manera, Spinoza trasciende la dualidad cartesiana gracias a la existencia de una sustancia infinita y única, que goza de extensión y pensamiento<sup>1274</sup>. De donde resulta que "el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo, se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma" <sup>1275</sup>. En consecuencia, en Spinoza se dan dos acepciones del cuerpo: 1.-Extensiva y cuantitativa, mecanicista y

---

<sup>1267</sup> Op.cit.: 267.

<sup>1268</sup> Op.cit.: 272.

<sup>1269</sup> Op.cit.: 280.

<sup>1270</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 387.

<sup>1271</sup> AA.VV. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16.2016. 2016.

<sup>1272</sup> Benito Climent, José Ignacio "El cuerpo en la filosofía y el psicoanálisis". En: [http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el\\_cuerpo\\_en\\_la\\_filosofia\\_y\\_el.php](http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el_cuerpo_en_la_filosofia_y_el.php)". Recup.: Enero 2020.

<sup>1273</sup> Aguilar, María Teresa. "Descartes y el cuerpo Máquina". Rev. PENSAMIENTO, vol. 66, núm. 249. 2010: 755-770.

<sup>1274</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 19.

<sup>1275</sup> Spinoza. B. *Ética*, III, proposición II, escolio. En: Op.cit.: 31-32.



2.-Otra, intensiva y sustancial, vitalista, un atributo que tiene el mismo rango que el pensamiento.

En síntesis, en Spinoza cobra valor el cuerpo sobre el alma (*idea*), al modo de un inmanentismo naturalista (*materialismo*)<sup>1276</sup>. El *conatus*, no solo atañe a las acciones-pasiones, también a otro tipo de operaciones cogitativas como pueden ser el percibir, imaginar, autocerciorarse. El *conatus*, elevada a rango de ley suprema de la naturaleza, se manifiesta en los modos finitos de la substancia en la medida que estas son modificaciones del atributo extensivo y el cogitativo. Por lo tanto, el *conatus* es autoafirmación en el obrar en acto, manifestado en el individuo como unidad psico-somática en el juego de sus componentes y la dialéctica de sus potencias. A este respecto, merece la pena examinar sus postulados (*I-VI de la parte II de la Ethica*) correspondientes al cuerpo: I. “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto; II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros blandos, y otros, en fin, duros; III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores; IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente; V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa; VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. En resumen, y según el autor reseñado, el individuo no es simple *ego cogitans*, sino que es aquel cuya “complexión psíquica y somática forman un todo complejo articulado en interacción y dinámica permanente en su interior como con otros cuerpos (exteriores)”<sup>1277</sup>.

### 9.3.5.-A. Schopenhauer (1788-1860).

De A. Schopenhauer, según Manuel Suances, puede afirmarse que es el filósofo del cuerpo. Cuerpo, para Schopenhauer es tanto el lugar de sensaciones donde se origina la percepción como cerebro, cuyo homólogo es el intelecto o comprensión de las cosas. El cuerpo, acá, es la llave que da acceso a la esencia del mundo, a la voluntad, identificándose a su vez, con la causa. Desde otro lugar, el cuerpo es la entrada en el ámbito de la belleza y la compasión.

La corporeidad, entonces, impregna el pensamiento<sup>1278</sup>. Siendo tanto el objeto inmediato (*subjetivo sensible*), como conocido de modo mediato, objeto de conocimiento propiamente dicho, no habiendo adecuación entre nuestro conocimiento y las cosas<sup>1279</sup>. Por eso, dirá que no hay conocimiento directo de nada que no sea su propio cuerpo<sup>1280</sup>. Al ser la voluntad la condición de cada acción debe entonces el cuerpo no es más que la voluntad hecha visible<sup>1281</sup>.

### 9.3.6. F. Nietzsche (1844-1900).

Para F. Nietzsche, según Sánchez Meca, el cuerpo no es una máquina regida por leyes de la mecánica sino *physis, vida, automotricidad* ligada al movimiento universal del

---

<sup>1276</sup> Op.cit.: 25-26.

<sup>1277</sup> Fallas Vargas, Fabrizio. “El *conatus* como categoría radical en la teoría política de Spinoza”. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLII (106-107). Mayo-Diciembre. 2004: 25-34.

<sup>1278</sup> Rivera, J. y López, M.C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 78.

<sup>1279</sup> Op.cit.: 81-82.

<sup>1280</sup> Op.cit.: 85-86. Lacan, como se verá, afirma que la única consistencia posible proviene del cuerpo, nuestra única certeza.

<sup>1281</sup> Op.cit.: 87-91.

mundo e inserta en la totalidad dinámica de lo orgánico<sup>1282</sup>. Para ello, elabora una teoría ajena al biologismo racista, propio del *Körper*, prescindiendo de la nomenclatura platónica siempre expresada en pares como alma-cuerpo, realidad-apariencia o razón-sentidos. Si ambos solo se expresan como vivientes, y esto se da corporalmente, entonces espíritu y razón no solo están unidos casualmente al cuerpo sino inmanentemente, convirtiéndose en una totalidad incomparable. Siendo el alma, algo en el cuerpo y el cuerpo como la "gran razón": como no hay nada aparte del cuerpo, siendo el cuerpo único, se colige que la razón es una entre muchas.

El cuerpo sería así, la *efectualidad* enteramente presente que se realiza en su actividad y orientación. Un sentido unitario en el que la multiplicidad de la organización corporal se realiza bajo una "gran razón" del cuerpo insertada en la efectualidad de la tierra: "pues quien se apoya en su hacer sobre fundamentos o razones propios, pone su entendimiento en el comienzo y pone su cuerpo como un medio para sus fines". En consecuencia, el cuerpo se piensa como un fundamento creador, la pura instancia creativa de la que surge toda la energía y lo que puede tener sentido y significado<sup>1283</sup>. Lo que lo convierte en una reunión de una pluralidad de voluntades<sup>1284</sup>. Si el cuerpo, es lo que interpreta lo espiritual, es el lenguaje cifrado del cuerpo<sup>1285</sup>.

Cuerpo, por tanto, puede ser entendido acá como construcción hermenéutica e información de poder. Si los impulsos, sostienen los autores acerca de Nietzsche, son *juicios incorporados*, también son educables por la cultura o sociedad a pesar de que al ignorar los procesos inconscientes de jerarquización no hay autoconciencia de estos impulsos<sup>1286</sup>. En síntesis, es siempre el cuerpo quien piensa y decide: complejidad real del cuerpo VS simplicidad del espíritu<sup>1287</sup>. La voluntad de poder, aspira a afrontar incluso a afirmar el dolor. Moderación instintiva voluntaria y creatividad que obedece a la economía consciente y espontánea de las fuerzas<sup>1288</sup>.

### 9.3.7. Modernidad y Psicoanálisis.

Dice M.-H. Brousse<sup>1289</sup>, que el psicoanálisis no es extraño al campo que ocupaba la filosofía cuando estaba viva. De hecho, comenta, el psicoanálisis sucedió la filosofía como modo de vida, porque permite localizarse en el mundo de una manera particular. Esta autora, plantea cinco variaciones lacanianas sobre el cogito cartesiano. Para ello recuerda que, en el *Discurso del método*, la versión del cogito: "pienso, luego soy", es calificada de verdad. Mientras en las *Meditaciones metafísicas*, la proposición "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera. Primera variación: a partir del cogito cartesiano, Lacan va a esclarecer la cuestión de la relación de la clínica freudiana con el discurso de la ciencia. La tesis es que el cogito es la formulación de la mutación del sujeto producida por el advenimiento del discurso la ciencia. Sin el cogito cartesiano, sin sujeto de la ciencia, no hay psicoanálisis posible, y viceversa, el sujeto la ciencia es también necesario para el nacimiento al psicoanálisis, puesto que revela su ser de lenguaje. El psicoanálisis, sería la reintroducción del sujeto en el campo del saber científico. Se podría decir, comenta Brousse, que hay algo de cartesiano, de científicista, en la operación freudiana. Segunda variación: Lacan, coloca por un lado un *sujeto sin*

---

<sup>1282</sup> Rivera, J. y López, M.C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 107-108.

<sup>1283</sup> Gerhardt, Volker. "La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche". Humboldt- Universität. Berlin. Rev. Enrahonar 35, 2002: 31-43. En: <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/32011/31845>. Recup.: Abril, 2017.

<sup>1284</sup> En: Rivera, J. y López, M.C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 108.

<sup>1285</sup> Op.cit.: 110.

<sup>1286</sup> Op.cit.: 114.

<sup>1287</sup> Op.cit.: 114.

<sup>1288</sup> Op.cit.: 120,123,131.

<sup>1289</sup> En: Miller, J. A. et al. *Filosofía y psicoanálisis*. Ed. Tres Haches. BBAA. 2005: 88-102.

*saber* y por otro, un *saber sin sujeto*, reformulando el cogito como: “o yo pienso o yo soy”. Haciendo de la transferencia el motor que pone en marcha a la alienación, hasta llegar al “pienso, luego yo no soy”. Tercera variación: el cogito cartesiano tiende a atenuar la diferencia entre el ser humano y una máquina de pensar como para pensar el cogito indefinidamente. Miller, lo formularía diciendo: “yo pienso luego: yo estoy marcado por lo uno”. Cuarta variación: en el 72, Lacan formula: “eso piensa, luego yo soy” continuado por el “hay de lo Uno”. El Uno, trazo unario, no piensa, porque el decir participa de la satisfacción. Este Uno, no piensa, sino que cifra una marca. Quinta variación: en el 76, Lacan comenta que la escritura pone en acto el equívoco como centro de la interpretación analítica. Dando la espalda al sentido para hacer surgir, con la idea de lo sentido, los “*sentidos*”, es decir, el cuerpo. Victoria del cuerpo sobre el pensamiento como experiencia de lo real en psicoanálisis.

En resumen, enuncia Brousse, la posición de Lacan se volvió exactamente inversa a la de Descartes. Lo imaginario sólo es consistente y el pensamiento se reduce a la “*mentalidad*”, al amor propio, siendo el nombre del pensamiento.

La experiencia analítica, concluye la autora, reintroduce el cuerpo en el mismo lugar en donde el cogito lo había expulsado: “es un cogito al revés”. Lacan, descubre bajo el ideal del pensamiento, la crudeza del goce, siendo conducido a diferenciar entre el pensamiento de la “*mentalidad*” y el número. Lo que fue expulsado del sujeto por la ciencia, del cuerpo por el pensamiento, consecuencia del cogito, es reintroducido en el seno de la experiencia analítica.

Julia Raquel Eisbroch<sup>1290</sup>, en su texto sobre Lacan y Spinoza, después de comparar los conceptos de Spinoza en relación a la última enseñanza de Lacan, “nos permite pensar que Spinoza se ocupó de tanto del cuerpo como del pensamiento como dos líneas paralelas e insolubles. Y Lacan, con su última enseñanza, no separará el inconsciente del goce corporal, llegando a pensar al inconsciente real”.

## **9.4. Cuerpos Fenomenológicos (E. Husserl, M. M-Ponty, M. Henry).**

### **9.4.1. Bosquejo de la Fenomenología.**

La Fenomenología, con sus acuerdos y desacuerdos, ocupa un lugar privilegiado en la doxa psicoanalítica. La Fenomenología, ha supuesto un movimiento filosófico determinante por varios motivos. En primer lugar, porque todos los grandes pensadores del pasado siglo han bebido, de un modo u otro, de los trabajos fenomenológicos de principios de siglo elaborados por Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hannah Arendt o Jean-Paul Sartre, entre otros. En segundo lugar, el hecho de que la fenomenología constituya más, un método de reflexión y de investigación, permite que cualquiera pueda adoptar dicho método a la hora de adentrarse en las entrañas de los problemas científicos y teóricos que pretende abordar. Gracias a este hecho, es posible aglutinar dentro de la historia del pensamiento fenomenológico, toda una serie de trabajos de índole sumamente dispar, dirigidos a temáticas múltiples y diversas que, comparten algunas semejanzas. Una de estas temáticas es el estudio metafísico de nuestro propio cuerpo, de nuestro ser-cuerpo, o, sencillamente, de la *corporalidad* humana. Y, dentro de estos estudios, resulta sumamente interesante atender al modo como Husserl, el fundador de la fenomenología, que se refiere al cuerpo como el “primer objeto del mundo externo”, referencia de, prácticamente todas, las descripciones fenomenológicas posteriores del cuerpo<sup>1291</sup>.

---

<sup>1290</sup> Eisbroch, Julia Raquel. “*El cuerpo: entre Spinoza y J. Lacan*”. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina. 2015. En: <https://www.aacademica.org/000-015/738>. Recup.: Febrero 2021.

<sup>1291</sup> González Serrano, Carlos Javier. “*El problemático concepto de “cuerpo” en “Ideas II” de Husserl*”. En: <https://elvuelodelalechuga.com/2017/09/13/el-problematico-concepto-de-cuerpo-en-ideas-ii-de->

Para introducir el apartado dedicado a la *fenomenología del cuerpo* propio, L. Sáez, de manera muy orientadora, recuerda que:

Muchos de los actuales fenomenólogos retoman, de hecho, el tema heideggeriano de una superación de la tradición occidental como historia del pensar representativo o de la “metafísica de la presencia” intentando repensar la historia de la metafísica. Un tema muy generalizado así, es el intento de incorporar a la analítica existencial el análisis de la dimensión corporal, que, según, muchos, Heidegger obvió. En este punto la continuación de la crítica a la “metafísica occidental de la presencia”, fundada en el “olvido del ser”, se funde con una crítica al “olvido del cuerpo” en la tradición occidental<sup>1292</sup>.

Pues como dice Cesar Moreno<sup>1293</sup>, si en el método fenomenológico hay algo que se parezca a un procedimiento “exhaustivo” es, aparte del afán descriptivo mismo, el método de las variaciones *eidéticas*, que es una suerte de recorrido descriptivo, incluso arbitrario, cuya exhaustividad sólo podría detener, o al menos amortiguar, un *ETC*. En el fondo, no otro fin perseguía la reducción eidética. Pues bien: Husserl se figuró el -llamémoslo así- “indagador eidético”, dice Moreno, como un buscador más apegado al trabajo en la fantasía que a la recogida o rastreo empíricos de datos fácticos. Lo que importa a la fenomenología cuando apuesta por las “variaciones imaginarias”, no es sólo desprenderse del lastre de la facticidad sino, también, aventurarse en los extremos de las experiencias, de forma que el *eidós* o la necesidad se probaría en las anomalías y lo extraño.

#### 9.4.2. E. Husserl (1859-1938).

Recordemos como E. Husserl, ha indicado que el cuerpo desempeña a niveles fenomenológicos un papel fundamental. Para Husserl, el cuerpo es una realidad que se plantea bajo dos modalidades: 1) como Cuerpo *estesiológico*, que en tanto sintiente y material no es identificable a él; y 2) como Cuerpo *volitivo* que, en su movimiento libre, es idéntico en relación a los distintos movimientos posibles que el espíritu realiza<sup>1294</sup>. Esta distinción entre el yo y el cuerpo es condición de experiencia del cuerpo como *propiedad* y *haber del yo*. El cuerpo así constituido, como cosa experienciada y separada de otras cosas del mundo, pone en evidencia la fisura insalvable yo/cuerpo. Para ello, Husserl distinguirá, una experiencia externa de la realidad física y una experiencia interna de las realidades anímicas; son los llamados cuerpos físicos y cuerpos vivos: *Körper* y *Leib-Körper*. Este cuerpo vivido, se siente a sí mismo, se mueve por sí mismo, es impulsivo o núcleo de una instintividad pasiva o pre-yoica, y es anónimo para sí, siendo fundada a un nivel cognitivo pre-egoico. Este cuerpo vivido como sintiente, autosintiente, es el sustrato básico del devenir de la conciencia, donde aparecen la apropiación, el control, dominio y reconocimiento del propio cuerpo. Como explica M. Venebra, estas diferentes sensibilidades remiten a la *dimensión somatoestésica* de la experiencia incluyendo, por ejemplo, las sensaciones profundas del cuerpo y nuestras superficies corporales, y que abarca muchos matices más allá de

---

husserl/. Recup.: Enero 2020.

<sup>1292</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 88.

<sup>1293</sup> Moreno, Cesar. “*Los cuerpos exhaustivos*”. En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad*. Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid.2010: 130.

<sup>1294</sup> González Serrano, Carlos Javier. “*El problemático concepto de “cuerpo” en “Ideas II” de Husserl*”. En: <https://elvuelodelalechuza.com/2017/09/13/el-problematico-concepto-de-cuerpo-en-ideas-ii-de-husserl/>. Recup.: Enero 2010.

"placer" y "dolor"<sup>1295</sup>. Pues bien. Partiendo de las sensaciones, el cuerpo físico se vuelve carne. Y esta, no puede separar la vivencia de los sucesos del cuerpo del de las cosas, sino que se presenta como sucesos corporales, cuyo resultado es la acción como propiedad de la cosa carne: "sensación localizada", *ubiestesia*.

De este modo, siendo las *ubiestesias* materia para las aprehensiones y percepción, las *cenestesias* sirven para las funciones intencionales, juicios de experiencia o valorativos: para la "configuración espiritual". La carne -según San Martín acerca de Husserl- constituye el soporte o la infraestructura hylética de la conciencia. Y la conciencia, como voluntad, como yo y sujeto, es el sustrato *hylético*, que se realiza como alma y yo anímico: "mi cuerpo vivido que se mueve a sí mismo me permite reconocer y distinguir los cuerpos vividos de lo demás porque reconozco en ellos una libre potencia de movimiento". Es la captación de esta potencia cinética la que me da el cuerpo en su vitalidad. Por tanto, la conciencia del tiempo y del yo, se "trenzan" originariamente junto a la condición cinética del propio cuerpo. El impulso mismo es *pre-egoico*, que permanece como núcleo del despliegue histórico del yo. Husserl, nomina "*sustrato sensible*" a este estrato primario de la vida de la conciencia que el yo envuelve y subsume. Con lo que habría que distinguir el mover subjetivo del voluntario<sup>1296</sup>. Husserl, por tanto y según Venebra, llama "*sustrato de la sensibilidad*" a un núcleo pasivo que estaría en el origen de la constitución del cuerpo propio: esfera y sustrato no egológico, una suerte de yo dormido o pasivo.

Como ya se ha enunciado tenemos, por un lado, el cuerpo vivido que es esencialmente anónimo y cuya vitalidad automoviente, autosintiente e impulsiva es pre-egoica. Su condición anónima, por tanto, viene señalada por lo *no egológico* del cuerpo vivido, su dimensión de carne. Con lo que la propiedad del cuerpo se constituye en el mismo movimiento en que se forja la identidad yoica en su centralidad personal. El yo despierto, entonces, tiene un cuerpo desde el momento que se impone sobre él como voluntad. Y este, se forja en una trama cultural o intersubjetiva.

Por su parte el yo, la unidad idéntica de la vida subjetiva, es siempre una "identidad descentrada", dislocada en un movimiento centrífugo y objetivante, en un acto de "apropiación por desapropiación". Entonces, la propiedad conlleva una no coincidencia plena entre ese cuerpo apropiado y el yo. El cuerpo como propiedad, es objeto expresando la apropiación de su condición de *ser cosa en y del mundo*. Por tanto, es objeto y sujeto simultáneamente. La apropiación puede ser intersubjetiva y espiritual, cultural o histórica. Y esta condición del cuerpo como el yo, trae de sí su ajenidad, la del cuerpo otro pues, aunque la conciencia yoica sea infinita, el cuerpo propio es finito y mortal. Lo importante, comenta Venebra, es el hiato, *la brecha* visible ahí entre el yo y el cuerpo. En este sentido, no solamente somos cuerpo, sino que tenemos un cuerpo. El cuerpo es enemigo del yo en la medida que el yo ya no se encuentra en su cuerpo, su cuerpo es otro para el yo. Y, por tanto, la enajenación responde a este hiato originario entre el yo y su cuerpo. Lo que hace que esta unidad manifiesta de la corporalidad desborda los límites de la res en su polarización material-inmaterial, o extensa-inextensa.

El cuerpo pues, es propio y ajeno, en el placer y en el dolor, y esta condición se funda en la doble dimensionalidad originaria del cuerpo vivo, vivido, propio. El cuerpo vivido es cuerpo vivido y cuerpo para sí. Siendo dicha condición de la enajenación del cuerpo propio, su propia determinación *trascendental* y *trascendente* para sí. Que es la diferencia originaria entre las *funciones constituyentes* y *constituidas* del cuerpo propio

---

<sup>1295</sup> Venebra, Marcela. "Husserl. cuerpo propio y alienación". FH-UAEM / FFyL-UNAM . Investigaciones Fenomenológicas, n. 15, 2018, 109-132. e-ISSN: 1885-1088.

<sup>1296</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 142,151,149.

que funda tanto la distinción entre el *cuerpo propio* como lo más íntimo e inalienable y, al mismo tiempo, su irremediable valor público y social<sup>1297</sup>.

#### 9.4.3. M. M-Ponty (1908-1961).

Sigamos con M.-Ponty. Para él, según Ferrater, el cuerpo no sería sino una serie de imágenes fenomenológicas que dejan subsistente a la “consistencia” del cuerpo<sup>1298</sup>. Para él, la fenomenología será el retorno al Ser bruto, al ser que somos, a la carne (*chair*) que nos envuelve por todas partes, dice M. Carmen Lopez<sup>1299</sup>. Una carne que es *intencionalidad operante* y que va a encarnar la *unidad antepredicativa* del mundo con nosotros, siendo paralela a la unidad de los objetivos experimentados en virtud de la aprehensión *precognitiva* de la unidad corporal. Unidad antepredicativa y unidad corporal según la autora. Al concebir al cuerpo como una unidad estructural o dialéctica sujeto-objeto, Ponty tomará la percepción como una apertura al mundo que somos (*etre-au-monde*) superando el dualismo conciencia-naturaleza. Con lo que, el comportamiento, identificado a existencia, se escapa a las distinciones entre *lo psíquico (para-sí)* y *lo fisiológico (en-sí)*.

De ahí que Ponty distinga entre un *cuerpo objetivo* que tenemos (*korper*) y el *cuerpo fenoménico* que somos (*leib*), o cuerpo-sujeto. El “esquema corporal”, va a integrar los componentes del mundo propio obligándoles motivacionalmente a un proyecto motor, por ser una condición *prenoética* de la percepción, un conocimiento latente anterior a la experiencia y la reflexión sin intervención consciente y que organiza dinámicamente el cuerpo propio. Toda competencia corporal, recalca Ponty, es una *pragmognosia*, un saber instituido progresivamente en el esquema corporal en tanto *matriz de habilidades*. A partir de ahí es de donde va a emerger el concepto de *hábitus*, como “hexis”, como hábito-corporal: disposición adquirida o apropiación personal de un objeto o de una actitud. Ponty, pues, habla de un “arco intencional” que establece la conexión cuerpo-mundo, conectando las habilidades pragmáticas con las preceptivas y siendo su meta el máximo asiento del mundo: cuerpo que experimenta una mezcla de sujeto y objeto, mediador del mundo para una conciencia intencional, que es ser-para-la-cosa por mediación del cuerpo. El cuerpo, constituido y constituyente, no es un fenómeno sino un aspecto de un fenómeno más amplio: *ser-en-el-mundo*. Es un sujeto receptor de lo percibido, pero es cada vez lo percibido que percibe: una encarnación de la existencia. El cuerpo que vive, comprende el mundo sin necesidad de reunir a representaciones, abriéndose a la infinitud de la existencia. Y el significado, es la motricidad de nuestras experiencias corporales. En el texto de la “*Fenomenología de la percepción*”, destaca la autora que la experiencia perceptiva adquiere en Ponty, un carácter fundante, un fenómeno originario.

El cuerpo vivido, entonces, es la base de la subjetividad, mediador con el mundo, hace que habitemos un espacio, visual y táctil. Por lo tanto, tener un cuerpo es poseer un mundo al que remiten las percepciones y la percepción, así entendida, no es simple recepción de datos sino aprensión activa de los significados inherentes a los signos sensibles. Para Ponty, el origen de las *sinestias*, se encuentra en *las kinestias* y en la *intencionalidad motriz*. Siendo la percepción el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen, la realidad va a ser la comunión entre el cuerpo percibiente y el cuerpo percibido.

Por lo tanto, el cuerpo es un sintiente-sensible y, frente a la dicotomía entre la *res extensa* y *res cogitans*, se afirma que la corporalidad precede a cualquier síntesis *res*

---

<sup>1297</sup> Venebra, Marcela. “Husserl. *cuerpo propio y alienación*” FH-UAEM / FFyL-UNAM. Rev. Investigaciones Fenomenológicas, n. 15. 2018: 16 y ss.

<sup>1298</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 389.

<sup>1299</sup> Rivera, J. y López Sáenz, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 179 y ss.

*extensa/cogitans*: entre el ser humano y el mundo, hay simbiosis. No hay un dualismo conciencia-naturaleza sino síntesis de transición. Tampoco se puede afirmar, pues, que hay dos naturalezas (perceptoras y percibida) sino un ser doble del que participaba la corporeidad como ser de dos caras, sensible-sintiente, el mundo y los otros son nuestra carne: *coexistencia y connaturalidad*. Con lo que ya no es la conciencia la que percibe, sino el cuerpo como campo. Al final, Ponty, termina viendo la percepción como un proceso ambiguo entre mi carne y la carne del mundo. El cuerpo humano, es *percipere*: carne capaz de verse en el mundo, viendo el mundo como carne. Se fundamenta así otra ontología posible, la del *Ser Bruto o Vertical*: una ontología de la *chair*, la carne.

*La Carne*, es el índice de lo que excede al pensamiento conceptual, ya que la carne es visible, material y, simultáneamente, invisible, idealidad, un ser en latencia: una presentación de la ausencia: *quiasma*, reversibilidad y bisagra. Cuerpos bisagra de la que emergen la filiación, entre reflexión y sensación: *el quiasma*: vínculo entre perceptores y percibido, entre el yo y el mundo, entre el cuerpo fenoménico y el cuerpo objetivo. Fuente de toda diferenciación y presentabilidad original, *dehiscencia*: constituido y a la vez, constituyente. Pre-objetivo y pre-subjetivo, la carne, es el medio formativo de ambos. La Carne, es entonces, consustancialidad del cuerpo, el mundo y el ser. De la carne nace la intersubjetividad, la sociedad y la cultura. La intencionalidad corporal nos abre a la alteridad porque la experiencia de estar encarnado es mediada por nuestras interacciones con otro cuerpo. Al concebir el cuerpo como cuerpo de carne, Ponty lo ontologiza sin antropologizar la carne porque esta es copresencia: poder y posibilidad.

El mismo M-Ponty en "*Fenomenología de la percepción*" de 1945<sup>1300</sup>, y complementando el comentario anterior, nos dice que el cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia. Los sentidos y, en general, el cuerpo, por ello, ofrecen el misterio de un conjunto que emite más allá de sí mismo unas significaciones capaces de proporcionar su armazón a toda una serie de pensamientos y de experiencias. En tanto, la conciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo, este "arco intencional -de la conciencia"- forma una unidad: la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo. Entonces, así como está necesariamente "aquí", el cuerpo existe necesariamente "ahora" pero nunca puede devenir pasado: "yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, sino que soy del espacio y del tiempo y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca". El movimiento, por su parte, no es el pensamiento de un movimiento y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado, sino que, movimiento y fondo, nos dirá, no son más que momentos artificialmente separados de un todo único.

Es el cuerpo el que "atrapa" y "comprende" el movimiento. Por lo tanto, un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es cuando lo ha incorporado a su mundo. Y lo que M. Ponty llama "esquema corpóreo" es justamente este sistema de equivalencias, esta invariante inmediatamente dada por la que las diferentes tareas motrices son instantáneamente transponibles. La "Habitud" expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-en-el-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos. Todo hábito, es a la vez motriz y perceptivo porque reside entre la percepción explícita y el movimiento efectivo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo. Sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas, nuestro cuerpo es un conjunto de significaciones vividas que va hacia el equilibrio. Cuando se dice que la vida corpórea o carnal y el psiquismo están en una relación de *expresión recíproca* o

---

<sup>1300</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona 2000: 90-315.

que el acontecimiento corpóreo tiene siempre una significación psíquica, estas fórmulas, dice M.-P., son válidas para excluir el pensamiento causal, aunque no quiere decirse que el cuerpo sea la envoltura transparente del espíritu. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es, asimismo, lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. Por lo tanto, el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo. Pues bien, el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo: el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo.

Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vivimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo en el espacio: es del espacio. Puede decirse que el cuerpo es “la forma oculta del ser-uno-mismo” o, recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado. La función del cuerpo en la memoria, dice, es esa misma función de proyección que hemos encontrado ya en la *iniciación cinética*: el cuerpo se convierte en vociferación de cierta esencia motriz, proyecta, en fin, en movimiento efectivo una intención de movimiento porque es un poder de expresión natural. La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo “las cosas”. Vivimos en un mundo en el que la palabra está instituida. El término “mundo” no es aquí una manera de hablar: quiere decir que la vida mental o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado.

Nunca se comprenderán las ideas de sentido y significación, dice Ponty, si continuamos oscilando entre la noción de motricidad y la de inteligencia, y si no descubrimos una tercera noción que permita integrarlas, una función, la misma en todos los niveles, que esté en acción tanto en las preparaciones ocultas de la palabra como en los fenómenos articulares. En resumen: “soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total”.

#### 9.4.4. M. Henry (1922-2002).

Pasemos a M. Henry<sup>1301</sup>, cuando remarca que solo la interna experiencia trascendental, tal como nos es dada en el interior de la inmanencia absoluta, puede responder a dicha exigencia. En ella, el ser y el aparecer se confunden, ambos en uno solo, hasta tratarse de una subjetividad absoluta. El *ego es el cuerpo*, nos dirá, o más exactamente, la subjetividad absoluta coincide en su ser con el cuerpo, entendido este como un saber, una memoria y un hábito absolutos; así puede enmarcarse el pensamiento de este fenomenólogo cristiano.

Como comenta Graciela Fainstein,<sup>1302</sup> en Henry confluyen fenomenología y la filosofía de la existencia para establecer que el carácter de la subjetividad se confunde con nuestro propio cuerpo: una unidad ontológica que tiene lugar en la inmanencia cuyo fundamento es el ser originario del movimiento subjetivo. La unidad de los sentidos termina siendo un verdadero saber: conocimiento que es, experiencia trascendental, y saber trascendente. Así, dirá, que el cuerpo se nos presenta en la inmanencia absoluta de la subjetividad y el mundo en el elemento del ser trascendente. Así, mundo y cuerpo configuran un conocimiento ontológico y una definición del Ser tanto como de la vida. Al afirmar que el ser del cuerpo es "*Habitude*" significa que es tanto posibilidad real del Yo como actualidad ontológica e identidad del cuerpo. El cuerpo es, pues, memoria. Y el conocimiento es re-conocimiento. A la posibilidad como potencia subjetiva sentida como nuestro recuerdo, Henry la va a llamar “la experiencia interna trascendental del

---

<sup>1301</sup> Henry, M. *Filosofía y Fenomenología del cuerpo*. Ed. Sígueme. Salamanca 2007: 12-18.

<sup>1302</sup> Fainstein Lamuedra, G. AA.VV. *Cuerpo y Alteridad*. Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2. 2010: 231-242.



ser originario de nuestro cuerpo subjetivo”. En conclusión: la unidad del ser no sería tanto algo constituido por protenciones y retenciones sino que es inmanente al ser de nuestro conocimiento ontológico, se confunde con él.

El ser y su unidad se extrapolan a una vivencia íntima con un sentido que no procede de ninguna experiencia ni juicio anterior. El poder de sentir es la esencia misma del ser del cuerpo subjetivo, escapa a la individuación empírica y al tiempo, y es el ser absoluto del cuerpo y del Yo basado en "l'habitude". El mismo Henry <sup>1303</sup> nos dice que la encarnación consiste en el hecho de tener carne y, sobre todo, de ser carne. Si el origen del ser es el aparecer, una Fenomenología de la vida sostendrá que el aparecer originario de la impresión es el mismo que el de la vida: como conjunto de intencionalidades que constituyen el mundo al conferirle el sentido que tiene para nosotros, una especie de síntesis activa del ego trascendental. *La protención* es conciencia del presente, mientras que retención: son síntesis pasivas a posteriori que se cumplen originariamente en el ego independientemente de él. La vida se experimenta sí misma en un pathos, explica Henry, y es una afectividad originaria y pura-trascendental. Esta *Fenomenología de la Vida* ha reconocido la esencia originaria de toda revelación: que la Vida se revela originariamente a sí en su experiencia patética. Mundo, entonces, significa un aparecer. A este "aparecer puro" se compone el cuerpo sensible: cuerpo visto, tocado: cuerpo sentido.

Hay pues, de un lado, un sensible puro que tiene una estructura impresiva pero cuyo aparecer no es en menor medida el "afuera" el mundo. Es decir, que todo cuerpo sentido presupone otro cuerpo que lo siente. Cuerpo-sujeto, es lo opuesto a un cuerpo-objeto; sentiente/sentido, tocante/tangible, vidente/visible: son entidades que pretenden definir la única realidad, el mundo sensible, la carne del mundo. Este cuerpo trascendental que nos abre al cuerpo sentido, comenta Henry, reposa sobre una corporalidad mucho más originaria, no intencional, cuya esencia es la vida. Este, es un cuerpo intencional sometido al mundo, en el sentido de que nos abre a él. La identificación de estos dos cuerpos posibles sensible=sentiente/sentido, vidente/visible resulta de llevar al límite del monismo fenomenológico, pues es un solo y mismo aparecer el que opera. Se trata de pensarlo de otra manera, como principio de experiencia. Ni el *quiasmo* tocante/tocado, vidente/visible: ya como quiasmo, estructura positiva o como enlace: nada de esto interviene en lo que debe ser pensado ahora, en el que lo que experimenta y lo experimentado son uno en su autorevelación. La vida, insiste, revela la carne al engendrarla como aquello que nace en ella, que se forma que se edifica en ella, tomando su sustancia. Y llama "archi-imposibilidad" a la posibilidad apriorística de experimentarse a sí mismo en el archi-pathos de una archi-carne. O si se quiere, que la trascendencia designa la inmanencia de la vida en cada viviente que es como decir que la carne está vinculada al sí, porque ella no es otra cosa que la materia fenomenológica de la revelación a sí, que hace de todo sí un sí.

La *Fenomenología de la Encarnación*, por lo tanto, debería preceder a la de la Carne. El cuerpo mundano sólo es posible una vez supuesta una carne revelada a sí misma, como carne viviente en la auto-revelación patética de la vida. Con la que a la inmanencia en la carne de la vida le es comunicado la archi-inteligibilidad de la vida: la interpretación de la carne como portadora en sí, ineluctablemente, de una archi-inteligibilidad, la de la vida: la palabra de la carne, es la vida. La Carne, así, es unidad de todos los poderes: la carne. Y la constitución del cuerpo viene de la naturaleza de las impresiones originarias y del cuerpo propio, sensaciones y sentido. Siendo el cuerpo propio: cuerpo propio objetivo y cuerpo orgánico (movimiento). Por eso, se puede hablar de impresiones sensoriales en un cuerpo objetivo e impresiones del movimiento en cuerpo orgánico.

Respecto al quiasmo tocante/tocado. Lo tocado es el continuo resistente desde el momento en que la fluctuación del poder que lo mueve deviene imposible de mover:

---

<sup>1303</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2001: 11 y ss.

este es el momento en el que mi cuerpo orgánico se hace cuerpo cósmico. Frontera entre la carne y el cuerpo propio. De ahí que la acción de la carne sobre su propio *cuerpo cosico* es el paradigma de toda acción humana; en este sentido: tocante y tocado son idénticos. En el proceso de su constitución algunas impresiones están referidas a nuestra carne originaria, al cuerpo orgánico o al cuerpo cosico: que se vuelven constituidos.

#### 9.4.5. Fenomenología y psicoanálisis.

Acerca de las referencias a E. Husserl, nos dice J.A. Miller que hay que prolongar el arco de este *après-coup* que va desde Descartes hasta Husserl y sus *Meditaciones cartesianas*. En ellas distingue, los cuerpos físicos, entre ellos los de mis semejantes y, por otra parte, mi cuerpo. Y, para mi cuerpo, introduce un término especial, una caracterización singular: *mi carne, meinen Leibe*, o sea, lo que no es un simple cuerpo sino, ciertamente, una carne, el único objeto dentro de la capa abstracta de la experiencia al que asigno un campo de sensación a la medida de la experiencia. Husserl, dice Miller, entiende por carne lo que Descartes veía en forma de la unión del alma y del cuerpo<sup>1304</sup>.

Por su parte, en el interesante texto de Luciano Lutereau y Agustín Kripper<sup>1305</sup>, se comenta como L. Binswanger fue uno de los primeros autores en intentar una aproximación entre fenomenología y psicoanálisis<sup>1306</sup>. Tanto sirviéndose de las críticas husserlianas al psicologismo como a partir de la incorporación de los resultados de *Ser y tiempo* (1927) al dominio de terapéutico del psicoanálisis, en lo que se llamó *Daseinanalyse* (Binswanger, 1970). De este modo, pareciera que el concepto freudiano de inconsciente podría ser un obstáculo a las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis.

En un artículo reciente, E. Escoubas, al investigar la analítica existencial del *Dasein* y *los fundamentos del psicoanálisis freudiano* en la metapsicología, propone que esta relación se decanta hacia una *fatal diferencia*. En este sentido, desde el comienzo distintos autores de la tradición fenomenológica han intentado “reconstruir” los postulados psicoanalíticos en el marco de una perspectiva comprensiva o hermenéutica. Las relaciones entre Merleau-Ponty y el psicoanálisis, afirman los autores, son mucho más complejas que lo que esta indicación permite apreciar<sup>1307</sup>. Luego de *Fenomenología de la percepción* (1945), continúan Lutereau y Kripper, Merleau-Ponty, avanzó sobre una concepción del inconsciente como “simbolismo primordial” que se consolidaría especialmente en el *Curso sobre la pasividad*, del 1954-55. Por último, también cabe tener presentes los trabajos de P. Ricoeur, quien concluye que el psicoanálisis debía ser concebido como un “discurso mixto”, compuesto por una energética y una hermenéutica. Por esta vía, el psicoanálisis se convierte en una “antifemenología”. Este recorrido permite vislumbrar una

---

<sup>1304</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. En Abril 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.aspintTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1305</sup> Lutereau, L. y Kripper, A. *Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología*. Revista Universitaria de Psicoanálisis, 2012: 217-227. En: [http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion\\_adicional/electivas/078\\_existencial1/textos/lo\\_inconsciente\\_en\\_la\\_feno\\_y\\_el\\_psa.pdf](http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/078_existencial1/textos/lo_inconsciente_en_la_feno_y_el_psa.pdf). Recup.: Nov. 2019.

<sup>1306</sup> Otra aproximación al tema lo encontramos en: Luciano Lutereau. “*Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan. Fenomenología y Psicoanálisis*”. Revista Affectio Societatis, Vol. 8, N° 14, junio de 2011 Art. # 4 Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia Medellín, Colombia

<sup>1307</sup> En este sentido, afirmamos nosotros, que se puede estar o no de acuerdo con la visión somatocentrista de M.-Ponty, pero de lo que no cabe duda es de la finura de sus análisis en la visión de sus aristas y perfiles de la corporalidad.

progresiva “desilusión” en los autores mencionados respecto del interés de conjurar las explicaciones de la metapsicología con descripciones comprensivas.

Llegados acá, según los autores mentados, corresponde detenerse en algunas consideraciones acerca de lo inconsciente, aceptando la “*fatal diferencia*” entre la fenomenología y el psicoanálisis, que en última instancia no sería otra que la divergencia metodológica entre el terreno descriptivo de la fenomenología para la cual lo inconsciente no es más que el horizonte de latencia de la conciencia pero factible de presentarse y el método metapsicológico que denota una realidad distinta a la que se presenta marginalmente a la conciencia.

Por el camino de la *intencionalidad operante* de M.-Ponty, se apuntaría a reunir la fenomenología y el psicoanálisis bajo la común transgresión que identifica psiquismo y representación. Dentro de los que intentan relacionar el psicoanálisis con la fenomenología por medio de la noción de inconsciente, a juicio de los autores, encuentran que la propuesta de Bernet encuentra su originalidad en tanto parten del mismo Freud. La cuestión fenomenológica de cómo puede aparecer lo inconsciente se vuelve central, y su vía, plantea Bernet, sólo puede ser la de la *fantasía* en la obra de Husserl. La vinculación entre Freud y Husserl en torno a la cuestión de la conciencia, como señala Bernet, no carece de motivos históricos, pues ambos tienen su punto de partida en el concepto de conciencia de Brentano, entendida ésta como el conjunto de representaciones intencionales que se acompañan de una conciencia pre-reflexiva. Según el razonamiento del autor, la elucidación del inconsciente debe pasar por el análisis de la conciencia interna. La función trascendental-constitutiva de los actos intencionales y los correlatos noemáticos, ambos propios de esta conciencia, podría dar cuenta de lo inconsciente entendido como la presencia de lo que no renuncia a su ausencia. La consecuencia principal al incorporar la temporalidad a la conciencia interna es una doble modalidad: a) como conciencia perceptiva interna; b) como conciencia reproductiva interna. Estas modalidades sirven para elaborar por cada lado un concepto de inconsciente. Entonces, para Bernet, apuntan los autores, la *conciencia interna impresional* presenta una ventaja sobre el modelo metapsicológico freudiano, por cuanto Husserl no tendría el problema de Freud para representar la pulsión.

La contribución de la fenomenología al psicoanálisis sería probar que dicha forma doble de representación de la pulsión (*Triebpräsentation*) sea posible a través de las representaciones (*Vorstellungen*)”. Según esto, tiene que haber una forma doble de la conciencia interna: 1) la conciencia interna *impresional* (presentativa, que equivale a la perceptiva que acabamos de presentar); y la 2) conciencia interna *reproductiva* (que se corresponde con la reproductiva). Entonces, es la distancia la que constituye la nota fundamental de la conciencia reproductiva. La neutralización de la temporalidad de la representación que da por resultado la fantasía, conservaría también la propiedad de ese distanciamiento.

Una vez elucidadas las dimensiones de la conciencia interna perceptiva y la conciencia interna reproductiva en los términos de conciencia impresional, por un lado, y conciencia reproductiva por el otro, Bernet desvela el aporte principal de su empresa: la conciencia *impresional* corresponde a la pulsión no distanciada de su representación, donde el sujeto es afectado directamente por la auto-afección (no hay protección contra la angustia); y la conciencia *reproductiva*, corresponde a la pulsión ya distanciada de su representación, donde el sujeto no es afectado directamente por la auto-afección (hay algo que protege contra la angustia).

Fijémonos, decimos nosotros, que esto se corresponde con las representaciones de palabra y de cosa, que constituyeron los primeros intentos metapsicológicos freudianos. De esto se colige, continua el texto aludiendo a Bernet, que hay dos formas de inconsciente: a) un inconsciente en términos de lo *inmediato*, no mediado o impresional

(cuya exteriorización es la angustia); b) un inconsciente en términos de lo *mediato*, mediado o reproductivo (cuya exteriorización son las fantasías)<sup>1308</sup>.

Por su parte, J. Lacan cita a M.-Ponty en varias ocasiones. En un texto dedicado especialmente a su memoria, en el 61<sup>1309</sup>, comienza hablando del concepto de extensión cartesiana como correlato de un sujeto, módulo divino de una percepción universal...al precio de introducir la experiencia del cosmonauta: un cuerpo que puede abrir- y cerrarse sin pesar nada ni sobre nada<sup>1310</sup>. Esta dirección la busca en la noción de presencia "o para traducir literalmente el termino alemán, de Ser-ahí, a lo que se debe añadir presencia (o *Ser-ahí)-en-por-a-través-de-un-cuerpo*"<sup>1311</sup>. La fenomenología de la percepción, dice Lacan, al querer resolverse en la presencia-por-el-cuerpo, evita esta conversión (los poderes de la reflexión por los que se confunden sujeto y conciencia), se condena a la vez a desbordar su campo y a que se le vuelva inaccesible una experiencia le es extraña describiendo en él el proceso de una revelación directa del cuerpo al cuerpo<sup>1312</sup>. Para ello Lacan cita el sadismo estructural del inconsciente: "pero está claro que nada en la fenomenología de la extrapolación perceptiva, por más lejos que se la articule en el empuje oscuro o lúcido del cuerpo, puede dar cuenta ni del privilegio del fetiche en una experiencia secular ni del complejo de castración en el descubrimiento freudiano. Los dos se conjuran, no obstante, para obligarnos a hacer frente a la función de significante del órgano...y la incidencia que resulta falo en esta función en el acceso el deseo...no puede ser desdeñada como desviando lo que puede muy bien llamarse en efecto el ser sexuado del cuerpo"<sup>1313</sup>. Efectivamente, la crítica lacaniana a Ponty y la fenomenología, se centra en la minusvaloración del poder del lenguaje como conformador de la corporeidad. Presuponer un sentido a la percepción sin tener en cuenta el percibiente, y como esta ha sido modelada precisamente por ese universo simbólico del lenguaje que antecede al sujeto, implica una inmanencia del cuerpo junto al sentido que no se atiene a la realidad corporal constituida. Como remacha Lacan: "pero si el significante es exigido como sintaxis anterior al sujeto para advenimiento de este sujeto no solamente en tanto que habla sino en que dice, son posibles efectos de metáfora y de metonimia no solamente sin este sujeto, sino que, incluso, su presencia misma se constituye por el significante más que por el cuerpo"<sup>1314</sup>. Desde otro lado J.A. Miller, resalta lo serio que se tomaba Lacan a Ponty, cuando aclara que<sup>1315</sup>:

el cierre del enjambre por un significante es equivalente a un llamado hecho en Nombre-del-Padre. Es lo que Lacan ha tomado de la Gestalt el agregado de un elemento suplementario a un conjunto de trazos ilegibles hace aparecer una figura significativa. Lacan había notado un ejemplo en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty...La inserción del cuadradito blanco modifica completamente la percepción<sup>1316</sup>.

---

<sup>1308</sup> A su vez, esta formulación grada un enorme parecido con la distinción lacaniana, retomada por Miller, entre el inconsciente como real y el inconsciente transferencial, representaciones de Cosa alienados a lo Uno; o representaciones de palabra, separados del Otro.

<sup>1309</sup> Lacan, J. "*Maurice Merleau-Ponty*" (1961). *OE*: 2012.

<sup>1310</sup> *Op.cit.*:194.

<sup>1311</sup> *Op.cit.*:196.

<sup>1312</sup> *Op.cit.*:197.

<sup>1313</sup> *Op.cit.*:198.

<sup>1314</sup> *Op.cit.*: 200.

<sup>1315</sup> Miller, J. A. et al. "*Conversación sur les embroilles du corps*" Section Clinique de Bordeaux. *Ornicar?* N° 50. Revue du Champ Freudien. Navarin Éditeur. Paris. 2003: 238.

<sup>1316</sup> Miller, J. A. "*El inconsciente y el cuerpo hablante*". Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. 2014. En: [http://nel-mexico.org/index.php?sec=Eventos-destacados&file=Eventos-destacados%2F14-05-26\\_Hacia-el-X-Congreso-de-la-AMP.html](http://nel-mexico.org/index.php?sec=Eventos-destacados&file=Eventos-destacados%2F14-05-26_Hacia-el-X-Congreso-de-la-AMP.html). Recup.: Enero 2020.

Confirmando queda este punto planteado, en especial cuando cuestiona a la carne como una ontología. Esta carne queda, sin duda borrada, en el *Dasein* heideggeriano, dice Miller, pero alimentó la reflexión de Merleau-Ponty en su obra inacabada *Lo visible y lo invisible*, libro al que Lacan consagró su atención en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Allí, nos muestra su interés por este vocablo, pero sin embargo lo retomará al evocar la carne que lleva la huella del signo. El signo, recalca Miller, recorta la carne, la desvitaliza y la cadaveriza y, entonces, el cuerpo se separa de ella. En la distinción entre el cuerpo y la carne, el cuerpo se muestra apto para figurar, como *superficie de inscripción*, el lugar del Otro del significante: "para nosotros, el misterio cartesiano de la unión psicósomática se desplaza. Lo que constituye un misterio es lo que resulta del dominio de lo simbólico sobre el cuerpo. Por decirlo en términos cartesianos, el misterio es más bien el de la *unión de la palabra y el cuerpo*. De este hecho de experiencia, se puede decir que es del registro de lo real".

Un lacaniano como Laurent en un texto reciente<sup>1317</sup>, en su artículo, comenta que el filósofo del que Lacan habla es precisamente Merleau-Ponty, Coloca la *agnosia de Schneider* más allá de la pérdida de percepción, de la pérdida de la Gestalt general, como una pérdida de intencionalidad motriz ligada en relación con lo visible. Así, desde sus comentarios sobre la causalidad psíquica, Lacan se distancia del proyecto filosófico de Merleau-Ponty, pero le serán necesarios cerca de 20 años para dar un fundamento del ser de la mirada, el objeto mirada con su dimensión *perceptum* fuera-del-cuerpo. Es una ruptura con la fenomenología para quien el sujeto de la percepción sigue siendo fundamentalmente unitario, un ser en el mundo a través de un cuerpo: "Para Lacan, la alteración neurológica del paciente nos enseña algo, ¡por supuesto!, pero debe ser seriamente distinguido de los trastornos relacionados con el sujeto del inconsciente que apunta la psicosis".

## 9.5. Cuerpos Existenciales (M. Heidegger, G. Marcel, J-P. Sartre).

### 9.5.1. Bosquejo sobre el Existencialismo.

El existencialismo, ocupa un lugar destacado en una posible ontología corporal. Como dice Luis Sáez<sup>1318</sup>, la ruptura de la fenomenología postidealista con el principio del cogito, confirma que el pensamiento contemporáneo ha propendido a "desplazar las coordenadas de la ontología del sentido hacia el suelo del mundo de la vida predicativo, a ese ámbito de constitución en el que sujeto y objeto se abisman. El primero, sufriendo un desfundamiento en virtud del cual se reconoce más originariamente existente que autorreflexivo; el segundo, perdiendo esa pureza y eternidad que le garantizaba el Ego absoluto y sufriendo una eventualización de su ser".

Decir filosofía existencial<sup>1319</sup>, es referirse a una variedad y heterogeneidad de formas de pensamiento en que la expresión se ve amenazada por un vaciamiento de significado. Nos remitimos, en sentido estricto, al existencialismo en la forma bajo la cual ha sido llevada a escena en el siglo XIX, esa que tiene una expresión muy ejemplar en la filosofía de Kierkegaard y que constituye un movimiento antiesencialista y antiidealista mediante categorías tan características como "posibilidad", "trascendencia" y "proyecto". El emblema fenomenológico del "retroceso al mundo de la vida"<sup>1320</sup> y el motivo existencialista central de la proyección de sí de la existencia, se encuentran obedeciendo una necesidad inmanente. El sí mismo, cuyo monádico interior contiene -

---

<sup>1317</sup> Éric Laurent. "Un Lugar para l'Alengua del Cuerpo". 2019-07-13. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2019/07/31/elarent-lugarlalenguadelcuerpo20190713fbclid=IwAR3hTdsQT0mSy65q9XmEJGcIxANEnpJkFYrWIVnObtohU2YerPALw1yldE>. Recup.: Julio 2019.

<sup>1318</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 113.

<sup>1319</sup> Op.cit.: 114.

<sup>1320</sup> Op.cit.: 115.

según el idealismo fenomenológico- el mundo en cuanto vivido se ve llamado ahora a reconocer la trascendencia del mundo de la vida; reconoce su ser íntimo arraigado "fuera de sí" como ex-sistencia.

### 9.5.2. M. Heidegger (1889-1976).

Felipe Johnson<sup>1321</sup>, a propósito de la corporeidad y su interés por establecer una ontología del cuerpo, desde Heidegger, comenta, que habría una relación necesaria en: "cómo es que el ente percibe y el ser del mismo ente, pues de otra manera, es decir, si entendemos dicha pertenencia como si una función dependiera del agente que la ejecuta, se hubiera producido una separación entre ambos", imponiendo un nexo externo, esto es: una relación causa-efecto (tal es, recordemos, la posición de Lacan). A partir de ahí enuncia que: "cuerpo habrá sólo al interior de esta pertenencia con el ser de aquello de lo cual es cuerpo".

Lo que nos llevaría a investigar en qué sentido, específicamente, lo humano, posee un tipo de cuerpo particular. En concreto, enuncia: "una ontología de la corporalidad humana deberá comprender que aquello a lo cual denomina con el término cuerpo es aquella concreción propia de lo humano. Cuerpo, sería, entonces, la materia de un ente, entendido como aquello que según el modo de ser específico de aquel ente se presenta en límites determinados" ... En la inmediatez, y recalca este punto, el cuerpo se nos presenta como algo radicalmente distinto a un ente físico: "distinto a lo que Heidegger llamó *Vorhandenheit* (mera presencia espacial)". Mas adelante, plantea una comunidad radical entre el verbo y el cuerpo. Ahí, es donde interviene la sensibilidad, como manera específica por la que el yo tiene al mundo: "*Weise des Sie- (die Welt) Dahabens*", según Heidegger y que se despliega de diversas maneras, a saber, como "lo visto", "lo oído", "lo tocado", etc." La sensibilidad es aquel modo de ser de la vida en donde cuerpo y mundo se nos muestran como un fenómeno único... La sensibilidad es, en cuanto modo de donación, de-limitación y, al mismo tiempo, límites de la constitución del ente en su concreción". Siguiendo a Nietzsche, Heidegger, llama "esquemización" (*Schematisierung*), donde cada modalidad de sensibilidad se muestra bajo esquemas específicos. Para ello acuña el término de "cuerpear": "Por cuerpear entenderemos estrictamente esa dirección en la tendencia de esquematizar que es condición de posibilidad formal de la obtención de entes delimitados al modo de los datos sensibles". Una manera del cuerpear, en cuanto esquematización, implica "ser la delimitación de entes con un carácter de absolutez". De esta manera, se capta que cuerpear es una direccionalidad única que se concreta a modo de los esquemas, según los diferentes modos de lo sensible... Por lo tanto, una ontología de la corporalidad se constituiría "en la pregunta por la constitución de aquella dirección de despliegue del mundo concreto", al igual que en *Sein und Zeit* se aprecia el modo de ser *Dasein* se caracteriza por ser futuro... porque ser futuro implica el movimiento de dejarse acaecer para realizar lo que aún no se es, pero que se tiene que ser....

Si el cuerpo, entonces, dictamina Johnson, es mi posibilidad al modo de la concreción, *cuerpear* es el despliegue de toda circunstancia fáctica, para que ésta no esté más ahí. Cuerpear, es una constante superación del ahora en vistas a lo que tiene que ser. En este sentido, el cuerpo no es una cosa que no soy yo, sino que es mi movimiento de "estar en trabajo dejándome acaecer". De esta manera, la corporalidad es garantía de la *vida entendida como posibilidad*. Así, comenta, la vida se gana su propio suelo: "una posibilidad de la vida misma, que da cuenta de su concreción primaria". Este punto de

---

<sup>1321</sup> Johnson, F. "El cuerpo como posibilidad de la vida: el modo de despliegue del mundo concreto". Rev. Alpha, no.33 Osorno dic. 2011. Chile. En: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22012011000200009](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012011000200009). Recup.: Dic. 2020.

partida es, según el autor, aquel que una ontología de la corporalidad debiera seguir afianzando.

Para M. Heidegger, según Marta Figueras<sup>1322</sup>, el sujeto es, esencialmente, existencia. El cuidado, es la característica principal de la vida fáctica, en tanto el hombre se relaciona con el mundo. La tentación, dice, nos muestra este tipo de vida como una vida feliz, pero, indudablemente, es una falsa *beatitudo*, que nos conduce, una vez más, a la dispersión. Para Heidegger, la molestia es el agobio por la vida, algo que la arrastra hacia abajo y está estrechamente relacionada con la ejecución de la experiencia que en cada caso corresponde.

En su muy esclarecedor texto: “*La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal*”, Ángel Xolocotzi Yáñez<sup>1323</sup>, recuerda que en los apuntes redactados por Medard Boss en 1963 de los *Seminarios de Zollikon*, acerca del reproche de Sartre a Heidegger en torno a la cuestión del cuerpo este responde que: “el tratamiento de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial *ser-en-el-mundo*”. Y que: “aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo, es decir, que sea vista desde el *ser-en-el-mundo*”. A partir de ahí, comenta que el “olvido” o el “maltrato” en la ontología fundamental remite más bien a una separación de la propuesta cartesiana debido a que la posibilidad de pensar al cuerpo desde la existencia es confrontada por Heidegger de modo directo con el planteamiento moderno de Descartes. (...la “espacialidad” del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad (*Leiblichkeit*), la que a su vez está siempre “fundada” en la corporeidad física (*Körperlichkeit*)). Ello se debe a que, para él, la “sustancia” del ser humano no es la unidad mezclada de cuerpo y alma, sino la *existencia*. La crítica respecto de Descartes sería que, si bien el núcleo corporal lo constituyen las sensaciones, la unidad queda marcada por la independencia ontológica del cuerpo y del alma, pues no se trata ya del cuerpo meramente extendido ni del alma meramente pensante sino del *cuerpo-alma sentiente* lo que nos llevaría a que el modo de ser del ente que siente no se deja explicitar desde sí mismo, sino desde un modo de ser que le es ajeno. Desde la oposición heideggeriana entre el *ser-en-el-mundo* y la mezcla espíritu-corporal se podrá vislumbrar la diferencia entre lo corporal del *ser-en-el-mundo* y lo corporal de la subjetividad, como elementos para una posible *Fenomenología del cuerpo*.

A partir de ahí, el autor, y a propósito de la pregunta sobre el cuerpo en Heidegger, comenta que la “ontología fundamental” proporciona un comienzo y para ello, propone indagar en un texto, que no ha sido relacionado con el problema, como lo son las conferencias *De la esencia de verdad*, publicadas en 2016 en el marco de la *Gesamtausgab*. La *aletheia* griega indica que la verdad no es algo disponible de inmediato y cuya exigencia remite a su *poder-ser-arrancado* desde el ocultamiento. La inicial propuesta inicial griega, de Aristóteles, busca un modo de ser de lo ente: *ser-verdadero*. Esta lucha entre lo que se oculta y el desocultamiento le conduce a preguntarse por aquello que sustenta tales posibilidades, pensando el movimiento que iría *desde* lo ocultado *hacia* lo desocultado.

De esta manera, la verdad no es sino un proceso constante que exige el movimiento de desocultar y revelar. La mera posibilidad de los pareceres, de lo desconocido y lo disimulado indica el papel de lo ocultado y a la vez la necesidad de lo desocultado, es decir, como aquello desocultado de lo ocultado mismo. En el primer estadio, “*la*

---

<sup>1322</sup> Figueras i Badia, M.. “*El pecado del cuerpo, la reformulación del joven Heidegger de la tentatio carnis agustiniana*”. Universitat Autònoma de Barcelona, España En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid. 2010.

<sup>1323</sup> Xolocotzi Yáñez, A. “*La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal*”. Rev. Estudios de Filosofía, 61, 125-144. 2020. En: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>. Recup.: Dic. 2020.

*potenciación de la esencia” de la verdad (Wesensbemächtigung)*, Heidegger analiza primero, la comprensión común de la verdad a partir de la coincidencia y concordancia... Más tarde, en una segunda etapa, se pregunta por la posibilidad interna del qué, del contenido... Por tanto e inicialmente tenemos un donar y tomar medida (*Massgeben* y *Massnehmen*), lo cual no evita tener en cuenta la vinculación entre lo comportado y el comportamiento en el coincidir o concordar... Cuestionando la relación entre los “momentos estructurales del comportamiento”: el dejar-ser-vinculante y el patentizar, destaca el “fundamento de la posibilidad interna” del contenido de la verdad, es decir, la libertad... Por lo tanto, tenemos que avanzar hacia la esenciación de la esencia con el paso a la “*potenciación originaria de la esencia*” (*Wesensermächtigung*), dejando a la esencia en su esencialidad originaria. Lo que trae de suyo varias etapas. Primero: resguardar la esencia de la verdad frente a la autodefensa del sentido común, fortaleciendo la estructura del patentizar. Este patentizar remite a un dejar-ser lo ente. La cuestión se vuelve nítida en un segundo estadio que disuelve lo planteado en el primero, pues “aquello que constituye el comportamiento no son dos elementos sino uno”. Así, dejar-ser-vinculante y el dejar-ser lo ente del patentizar remiten a un solo fenómeno. Precizando que el dejar-ser es de entrada desocultante.

Doble movimiento, entonces - y he ahí la cuestión- el de la retención y el de la sujeción. El ente que se rebela se expone a lo ente y a la vez retrocede en la retención para dejar-ser lo ente. A esto Heidegger lo llama *libertad*: como una forma de entender “el dejar-ser de lo ente al ser desocultado en el comportarse que lleva a la rebelión de lo ente”. Mientras que el dejar-ser ex-sistente y desocultante de la libertad que caracteriza a la esencia de la verdad, remite al ente singular; también acaece necesariamente la patencia de lo ente en totalidad. Sin embargo, al dejar-ser al ente singular que comparece desocultándolo, el Dasein insiste respecto del ente. Y ahí es donde arriban las dos versiones del Dasein: el Dasein es tanto *ex-sistente* al estar expuesto, dejando-ser lo ente en totalidad e *insistente* respecto del dejar-ser el ente respectivo. Lo que provoca que el Dasein al ex-sistir está en la verdad y de forma más originaria en la no-verdad. Ese sería el verdadero sentido del no-estar-desocultado, la in-esencia de la verdad. Por tanto, comenta Xocolotzi, la patencia de la insistencia depende de la patencia de la existencia, aconteciendo el juego de ocultamiento y desocultamiento. Al ex-sistir se desoculta lo ente en totalidad y se oculta el ente singular; al insistir se oculta lo ente en totalidad y se desoculta el ente singular.

Dicho esto, solo cabe, según el autor, volver para una comprensión del fenómeno corporal mismo. Heidegger, el 11 de mayo de 1965, en la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*, sugiere dar un salto al problema del cuerpo: “donde ya se ganaría lo suficiente si se logra ver el problema”: en tal “ni lo uno ni lo otro”, Heidegger quiere indicar otra posibilidad. De esto se comprende que Heidegger no haya hablado del cuerpo como tal, dado que, como modo de ser de un ente remite a sus posibilidades interpretativas: engaño, desconocimiento, disimulación o misterio. Y que el hecho de hablar de confusión entre error (engaño) y misterio plantea elementos de la propia esencia de verdad.

Esto se hace transparente en la distinción entre *Körper* y *Leib*, asunto ampliamente trabajado por Edmund Husserl. Martin Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, discutirá la posibilidad del desocultamiento y ocultamiento como la ambigüedad del cuerpo mismo. Así, el *Körper* refiere a lo mensurable y objetivable que se tiene, mientras que *Leib* hace referencia al cuerpo que se es. En el cuerpo como *Körper* se lleva a cabo el desocultamiento del ente a partir de la insistencia del Dasein lo que permite el ocultamiento de la ex-sistencia en su estar expuesto a la totalidad de lo ente: en el estudio del cuerpo como ente singular se oculta pues la totalidad de lo ente, es decir, el mundo mismo. La verdad del cuerpo, como *Körper*, apunta a la no-verdad impropia que en el marco del errar da pie al error. Ahora bien: si todo se interpreta a



partir del Körper, desaparece ahí la posibilidad del corporar mismo. Con lo que el comportamiento respectivo desoculta mi cuerpo en lo inmediato, pero oculta la respectividad con lo ente en totalidad. Recordemos que la remisión única a lo insistente conduce al errar en tanto error; mientras que la remisión a lo existente nos lleva al misterio. Si el errar remitiría, a la positividad entitativa de lo medible, al ámbito del dejar-ser patente, el misterio nos abre la perspectiva de la apertura de ser que señala el dejar-ser vinculante: “se trata de la relación de lo óptico con lo ontológico”.

Si se considera esto a la luz del asunto del cuerpo, éste no podría ser tomado simplemente como el lado “óptico” del Dasein, sino que la corporalidad se aprehendería en el entrelazamiento óptico-ontológico que determina el modo de ser del Dasein como ex-sistencia. Si el cuerpo es visto sólo ópticamente, entonces estaríamos considerando únicamente la insistencia y no la ex-sistencia... Si en la diferencia entre ser y ente se da también la diferencia en el modo de acceso, entonces, lo abierto del cuerpo ontológico no puede ser descubierto como un ente, sino que tiene carácter de ser y por ende se manifiesta en su retraimiento.

De esta forma, el “olvido” del cuerpo es expresión, pues, del olvido del ser. El ser ha sido olvidado porque no puede ser accesible solamente como *positum* entitativo. Asimismo, el cuerpo. Heidegger acentúa el hecho que el cuerpo no es solo lo *presente* que se tiene sino lo *ex-sistente* que se es. Como dice el autor: “Quizás el problema en el acceso a la corporalidad ontológica del ex-sistir sea aquello que evite que Heidegger hable de más en torno al cuerpo”. Esto será abordado bajo la idea de la estancia extática del Dasein, es decir, su estar siempre ya fuera de sí en tanto mera relación de ser. Si el Dasein es el lugar donde acontece la diferencia ontológica, es decir el entrelazamiento de lo óptico y lo ontológico, entonces, “el cuerpo podría ser también interpretado como misterio bajo la guía de la diferencia ontológica. Ahí, podremos hablar pues de un cuerpo extático al contrario de una visión meramente óptica del cuerpo en tanto extensión”.

En resumen: lo corporal pertenece al existir y mienta el misterio; en el misterio, el cuerpo puede ser visto a partir del ser-en-el-mundo en donde su inesencia, alteridad que parecía ajena, constituye esencialmente aquello que lo determina. En cambio, una idea errada del cuerpo, en el sentido del errar, lo devela a partir de la insistencia con el ente, desocultándolo, pero a la vez ocultando lo ente en totalidad de la ex-sistencia. En el juego entre ocultamiento y desocultamiento el pensar la verdad del cuerpo se mantiene en la *ambigüedad*<sup>1324</sup>.

Para concluir, vayamos al texto original. En su *Seminario de Zollikon*<sup>1325</sup>, Heidegger, separa nítidamente las dos modalidades del corporar. Heidegger expone que en el cuerpo *K* (*körper*), sólo se puede ser verdadero aquello que en él es calculable en el sentido de la evidencia, esto es, la extensio. Pero, por el contrario, si el medir mismo esta codeterminado por el corporar *L* (*leib*), entonces, es algo que como tal es no es mensurable. De esta manera, solo puede decir que en el corporar *L*, también el cerebro está implicado, pero no como. Por lo tanto, la ciencia natural por principio no pueda captar el como del corporar: si la fenomenología comprende lo comprensible, la ciencia natural no se preocupa de esto comprensible. Por eso, apunta, la enfermedad no es la simple negación de la condición psicosomática, sino que es un fenómeno de privación. La referencia al tiempo es la que sostiene nuestra estancia en el mundo. La particularidad del hacer presente es precisamente que él mismo, a su modo nos permite estar en medio... Es una manera de estar en medio del ente. En la psicosomática, desde otro costado, se trata del ser-humano del ser humano. Ahora bien, aduce, la pregunta por

---

<sup>1324</sup> “Tal ambigüedad no es algo peyorativo, sino un intento por salir de una vía unilateral que privilegie un lado u otro. Ambos sentidos de cuerpo serían modos de verdad.... Con esto quizás se logre comprender que el mayor acercamiento que se puede lograr es precisamente a ese carácter ambiguo del cuerpo que en el fondo no es otra cosa que su verdad” (Op.cit.).

<sup>1325</sup> Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon* (58-59). Ed. Morelia. Morelia. México. 2007.

lo psicossomático es, en primera línea, una cuestión de método. ¿Son las conexiones entre psique y soma algo psíquico o somático o ni uno ni el otro? Y responde que el: “Dasein del ser humano es espacial en el sentido de instalar el espacio y la parcialización del Dasein en su corporalidad. Así, el cuerpo toma parte de algún modo en el hacer-presente. El cuerpo, por lo tanto, participa siempre de este respectivo-estar-aquí”. De hecho, al estar en relación con algo, podríamos decir pues, que estamos siempre más allá del cuerpo, K. Pero, subraya, esta afirmación no acierta con el fenómeno, pues “yo no puedo determinar el fenómeno del cuerpo L en la relación con el cuerpo K”. El corporar L del cuerpo L se determina a partir del modo de mi ser: siendo así, “un modo del Dasein”. Por ello, y como ejemplo, el límite del corporar L cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia y no tiene volumen, dada esa curiosa relación con sí mismo. Por el contrario, el límite del cuerpo K, generalmente no cambia. Si nuestra interpretación del cuerpo K viene del corpus latino, Escolásticamente, el cuerpo L es un cuerpo K animado, determinación que remite, a su vez, a Aristóteles. Veamos. El corporar L del cuerpo L en general codetermina a todo ser-en-el-mundo del ser humano: el fenómeno del cuerpo L sólo puede ser mirado si en la superación crítica de la relación sujeto-objeto, válida hasta ahora, el ser-en-el-mundo es experimentado propiamente y asumido y soportado propiamente, como rasgo fundamental del Dasein humano”. Es por lo que el corporar pertenece siempre al ser-en-el-mundo, y codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar-abierto, el tener mundo. ¿Es el cuerpo L y su corporar, esto es, el ser-cuerpo L, -se pregunta- como tal, algo somático o algo psíquico o ninguno de ambos? El modo de acceso a una región del ente es determinado en cierta forma por el modo de ser del respectivo ente. Esta unidad -yo, cuerpo, mundo- es precisamente “el ser-en-el-mundo mismo”, que unitariamente, puede ser traído a una visión interpretativa de acuerdo con diversos aspectos. Al respecto de la percepción, Heidegger, comenta que la reducción fisiológica del estrés o estímulos sensoriales es aparentemente una investigación concreta, sin embargo, es una abstracción arbitraria y violenta que pierde de vista por completo al ser humano existente. La psicología, la sociología, y los *behavioral sciences* de hoy, los cuales manipulan a los seres humanos a control remoto se conceptualizan en el ámbito galileanos-newtoniano de la naturaleza. El ser humano, llega a ser un punto de masa espacio-temporal en movimiento. Por lo tanto, no habría propiamente una fenomenología del cuerpo L, *porque el* cuerpo que L no es ningún cuerpo K. Y toda adaptación sólo es posible sobre la base del “ser-con”: lo corporal, L, está fundado en el corresponder. No es que lo corporal, L, esté ahí primero por sí y luego será enviada una corriente de referencia a través de él, sino que el cuerpo, L, “es la condición necesaria pero no suficiente para la referencia. El corporar pertenece como tal al ser-en-el-mundo, pero el ser-en-el-mundo no se agota en el corporar”. El corporar está en todas partes allá donde la sensibilidad está implicada pero ahí también, está ya siempre la primaria comprensión del ser. De hecho, en la experiencia de lo presente está co-implicado siempre un corporar. L. Por lo tanto, psique y soma no son dos especies de un género. Incluso, hablar de lo corporal, L, como condición no es una interpretación fenomenológica, sino que está dicho más bien desde fuera. Heidegger habla de que la esencia del ser humano es “comprensión del ser”. La determinación fundamental del Dasein: abierto para la pretensión de la presencia. Por lo tanto, la libertad es ser-libre y estar-abierto para una pretensión. Con esto queda notificado que el existir es corporal, L. Pues bien, añade, nuestra corporalidad, L, hasta la última fibra muscular, pertenece esencialmente “al interior del existir”; no es por principio material inanimado, sino que es un ambiente de este “poder percibir lo no objetivable, no visible ópticamente, de significatividades de lo que comparece, en lo que consiste todo el Da-sein”. Así, no podríamos tampoco ser corporales L, como lo somos, “si nuestro ser-en-el-mundo no consintiera, en su fundamento, en un siempre ya ser referido perceptivo a aquello que se dirige a nosotros desde lo abierto de nuestro mundo, abierto como el cual existimos”.

Pero uno no debe confundir nuestro ser-corporal, *L*, existencial con la corporalidad, *K*, que meramente está-ahí. Este discernimiento permite concebir sencillamente como pertenece inmediatamente y sin límites todo lo corporal, *L*, al existir y de qué modo de ser es y permanece.

### 9.5.3. G. Marcel (1889-1973).

Respecto de G. Marcel <sup>1326</sup>, el “cuerpo propio” es algo muy distinto de un cuerpo ligado a otros cuerpos: la relación entre mi cuerpo y yo, es según Marcel, absolutamente singular. Marcel, rompe con el racionalismo cartesiano para recuperar la necesidad de acabar con el dualismo cuerpo-alma. Ser encarnado, dice Marcel, es “aparecerse como cuerpo”, sin poder identificarse con él ni diferenciarse de él, siendo la identificación y distinción operaciones correlativas que no pueden ejercerse más que en la esfera de los objetos.

El ser humano no tiene, sino que es su cuerpo que es, a la vez, una apertura al mundo. Por eso Marcel prefiere hablar de “encarnación”, más que de corporalidad: el hombre, dice, “es un ser corporal y su corporalidad es su inserción existencial en la realidad, en el mundo y con otros”.

Según Julia Urabayen<sup>1327</sup>, lo que remarca Marcel es que la corporalidad es *de alguien*, es decir, está dotada de una referencia personal. Éste es el sentido de la diferencia entre cuerpo-sujeto y cuerpo-objeto y de ahí que para Marcel existan dos tipos de relaciones diferentes entre el cuerpo, que es el propio, y la conciencia. La primera “se establece cuando el cuerpo es dado a la conciencia espacialmente”. Y la segunda, “cuando el cuerpo propio es dado como experiencia interna o cenestesia”. A esta noción de cuerpo propio, opone Marcel, la de cuerpo-objeto, que es el “cuerpo visto como un cuerpo más entre otros objetos y espacialmente”, por lo que está sometido a las mismas leyes que el resto de cuerpos. Ésta es la distinción marceliana entre *tener* y *ser*: por un lado, dirá, “el hombre es su cuerpo (cuerpo sujeto) y gracias a su corporalidad inacabada tiene cosas”, es decir, mantiene relaciones de posesión con el mundo que no es.

Por eso Marcel, nunca considera al cuerpo propio como un instrumento o una cosa interpuesta entre el yo y los objetos sentidos. Así pues, el cuerpo-sujeto es el “cuerpo existente y sintiente”. Por ello se puede afirmar que la clave es la existencia, la encarnación como estar en el mundo o como “nuestra manera de existir”. La forma en la que vivimos el cuerpo sujeto o cuerpo propio es más que cenestesia, está ampliamente relacionada con la expresión e interpretación, con lo psicológico y lo social, y con lo histórico y cultural. Esto abre el campo de la *Hermenéutica de la corporalidad*. La única indicación que aparece en la obra de Marcel al respecto, señala que “la corporalidad es propiamente la fijación de una historia”.

### 9.5.4. J.-P. Sartre (1905-1980).

Para J.-P. Sartre, nos dice Amparo Uriño<sup>1328</sup>, la realidad humana tiene, en cuanto a la corporeidad tres ontológicas. Primer lugar, *existe* su cuerpo en tanto que la conciencia lo “vive” como propio. Además, ese cuerpo es conocido, recibe un significado y es utilizado por “los otros” -por las otras conciencias- del mismo modo que se confiere una significación y una utensilidad los objetos, al *en-sí*. Por último, La realidad humana se capta y se reconoce a sí misma como “siendo conocida por el otro en tanto que cuerpo”.

---

<sup>1326</sup> Sáez Rueda, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 171.

<sup>1327</sup> Urabayen, J. “Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal”. En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad*. Investigaciones Fenomenológicas. Vol. monográfico 2. 2010: 439-449.

<sup>1328</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 167-177.

En cada una de estas tres dimensiones de la corporeidad se hace patente el sorprendente dualismo de Sartre: para este autor, el ser humano, la realidad humana, “comporta conciencia y corporalidad”. Es en-sí, el cuerpo. Y, conciencia, el *para-sí*. El para-sí, hace susceptible el aparecer como objeto: “el cuerpo es una estructura de mi conciencia”.

Pero como el cuerpo es el punto de vista sobre el que no puede haber punto de vista, no hay conciencia del cuerpo y pertenece a las estructuras de la conciencia. Cuerpo y conciencia se confunden, “sólo hay conciencia del cuerpo”. La “cenestesia”, dice, es la *textura misma* de la conciencia en tanto que “la conciencia sobrepasa esa textura hacia sus posibilidades propias, existiendo espontáneamente, constituyendo téticamente al modo no-tético”, como punto de vista sobre el mundo... la que, por definición se dirige al mundo y no puede ponerse nunca como objeto a sí misma. El cuerpo que somos para los demás, segunda dimensión de la corporeidad, es lo que *el cuerpo del otro* es para nuestra conciencia, el otro, se presenta como mero objeto. El cuerpo del otro se me da como el “en-sí puro de su ser”. Ese en-sí que es la carne del otro, es su cuerpo como una cosa que es centro-objeto de referencia del mundo. Captar el cuerpo del otro como carne es también causa de náusea para el para-sí. La carne, dice, es contingencia pura de presencia. Es de mi ser-ahí-para-otro, de lo que yo soy responsable. Este ser-ahí, es precisamente, el cuerpo (*Dasein*). Somos el cuerpo-para-otro sin poder aprehender para nosotros ese mismo cuerpo.

Veamos lo que nos dice el mismo Sartre<sup>1329</sup>. El *Ser-para-sí*, debe ser íntegramente cuerpo y conciencia: no puede estar unido a un cuerpo. Mientras que el *Ser-para-otro*, es íntegramente cuerpo. Primero: El cuerpo es “ser-para-sí”. Podría definirse el cuerpo como: la” forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma”: no es otra cosa que *él para-sí*. Es el en-sí trascendido por el para-sí, que nihiliza y recaptura al para-sí en ese mismo trascender. Por tanto, es la “recuperación continua del para-sí por el en-sí”. El punto de vista sobre el punto de vista, ese mi cuerpo: el “cuerpo es ahí” ... a la vez, punto de vista y punto de partida. Yo soy mi cuerpo en la medida que yo soy y no lo soy, en la medida en que no soy lo que soy. La conciencia existe a su cuerpo. La conciencia, no cesa de “tener” un cuerpo, es decir, que “mi cuerpo” es una estructura consciente de mi conciencia. No es que la que psique esté unida a un cuerpo, sino que, bajo su organización melódica, el cuerpo es su sustancia y su perpetua condición de posibilidad.

La afectividad cenestésica, es entonces, pura captación no-posicional de una contingencia. En segundo lugar: El cuerpo-para-el-Otro. Si, como ya se ha formulado, el cuerpo es, en efecto, “el punto de vista sobre el cual no puede adoptar ningún punto de vista, ser-en-otra-parte es ser-en-alguna-parte”, es ya su cuerpo. El Cuerpo ajeno presenta dos caracteres contingentes: 1.-Es aquí, y podría ser en otra parte; se capta su contingencia original en la forma de una configuración objetiva y contingente; 2.-El segundo, dice, explícita al primero: la necesidad ajena de ser contingente para mí. Por lo tanto, la carne es “contingencia pura de la presencia”. *Ser-objeto-para-otro y ser-cuerpo* son dos modalidades ontológicas que constituyen modalidades rigurosamente equivalentes del ser-para-el-otro del para-sí.

El otro ajeno, en consecuencia, es la facticidad de la trascendencia-trascendida, en tanto que está facticidad es perpetuamente nacimiento, es decir, que se refiere a la exterioridad de indiferencia. Tercera dimensión ontológica del cuerpo. Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo. El *cuerpo-para-el-otro* es el cuerpo que *es-para-nosotros*, pero incaptable y alienado.

### 9.5.5. Existencialismo y Psicoanálisis.

---

<sup>1329</sup> Sartre, J. P. *El ser y la nada* (1943). Ed. Losada. Madrid. 2005: 422-487.

Como dice Agustín Kripper, en su magnífica tesis doctoral acerca de la influencia de Heidegger en la epistemología lacaniana<sup>1330</sup>, en el desarrollo de la obra lacaniana pueden distinguirse, en tres períodos: I) El primero se inicia con la primera mención de Lacan a Heidegger, la que hace en la reseña que escribe del libro de Eugène Minkowski, titulada "*Psicología y estética*" (Lacan, 1935), y se acaba en el año 1946, cuando pronuncia "*Palabras sobre la causalidad psíquica*" (1947). No sería una exageración afirmar que en esta época apenas hay ningún rastro del filósofo sobre la producción del psicoanalista, aludiendo muy superficialmente a ciertos tópicos heideggerianos (como ser el uno, el aburrimiento y la muerte).

II) El segundo período, el más rico, sin duda, en los efectos de la lectura de Heidegger sobre Lacan, comienza en 1946 con el citado texto sobre la "causalidad psíquica", donde tiene lugar la primera elaboración de ideas psicoanalíticas en base a la filosofía heideggeriana, y culmina en 1957 con la publicación de "*La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*" (1957). El final de este período, reside en la formalización, en "*La instancia de la letra*", del orden simbólico en términos de la teoría del significante, inspirada en la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson. En efecto, es el hecho de entrever en el pensamiento de Heidegger "el rechazo de un logos literal" la razón que conduce a Lacan a abandonar parcialmente el recurso a los razonamientos heideggerianos. En la forma de concebir lo simbólico como sentido se da una transformación que lleva a Lacan a entenderlo cada vez más como significante, lo cual genera una tensión con Heidegger que lo lleva a un alejamiento parcial de éste.

III) Un tercer período, dice el autor, finalmente, parte de 1957 hasta el final de los desarrollos de Lacan, donde si bien las referencias e incluso elaboraciones sobre la base de la filosofía de Heidegger siguen apareciendo en ciertos lugares no tienen la originalidad ni la coherencia del segundo período. Según cierto consenso, la etapa de lo simbólico estaría dominada por una concepción estructuralista del lenguaje, la palabra y el símbolo. Contra esta concepción, Kripper pretende demostrar que, entre 1946 y 1957 y con el fin de construir su noción de lo simbólico y lo inconsciente, Lacan sustentó en gran medida sus argumentos en conceptos y métodos de la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Por otra parte, tenemos en Jorge Alemán<sup>1331</sup> otro gran estudioso de las aportaciones, límites y fronteras del hiato entre psicoanálisis y existencialismo heideggeriano, a partir de las relaciones entre Heidegger y Lacan.

Respecto a las alusiones a Sartre en el psicoanálisis, E. Laurent lo trae a colación al diferenciar en la última enseñanza lacaniana entre la nada y el agujero, en relación al *parlêtre*: "El "*parlêtre de nature*" nuevo paradigma de la sublimación. El *parlêtre* se añade como mujer a la naturaleza, no como nada (Sartre) sino *como* agujero en torno a R,S,I<sup>1332</sup>. O: "allí donde Sartre ve algo inútil, Lacan sitúa la dimensión del sujeto del inconsciente como tal"<sup>1333</sup>.

En esta relación entre el existencialismo sartreano y el psicoanálisis lacaniano disponemos además de otro magnífico texto a cargo de Clotilde Leguil<sup>1334</sup>.

---

<sup>1330</sup> Kripper, A. *La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan. La fundamentación fenomenológica hermenéutica del inconsciente*. Tesis Doctoral. UBA. 2017: 5-7 En: [http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6081/uba\\_ffyl\\_t\\_2017\\_se\\_kripper.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6081/uba_ffyl_t_2017_se_kripper.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Recup.: Enero 2020.

<sup>1331</sup> Jorge Alemán: 1992, 1996; Jorge Alemán, y Sergio Larriera: 1998, 2001, 2004, 2009.

<sup>1332</sup> Laurent, E. *El reverso de la biopolítica*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 168.

<sup>1333</sup> Laurent, E. "*El traumatismo del final de la política de las identidades*". En: NÚMERO 594 [www.lacanquotidien.fr](http://www.lacanquotidien.fr). También En: <http://identidades.jornadaselp.com/textos-y-bibliografia/texto-de-orientacion/el-traumatismo-del-final-de-la-politica-de-las-identidades/>. 2017. Recup.: Enero 2020.

<sup>1334</sup> Leguil, Cl. *Sartre avec Lacan*, Ed. Navarin. Paris. 2102.

M. Recalcatti<sup>1335</sup>, en un texto sobre psicoanálisis y filosofía comenta que Lacan no es muy conocedor del punto de vista de Sartre. De hecho, para Sartre el existencialismo es un humanismo. Lacan, le reprocha al existencialismo humanista de Sartre, el haber olvidado la dimensión del lenguaje como campo irreductible al hombre, reconociéndole el haber sabido poner de relieve la negatividad de la existencia. Según Lacan, la “autosuficiencia de la conciencia”, es ahí donde reside el límite profundo del existencialismo. Ciertamente, Sartre desarrolló una crítica de la noción de ego, pero ésta permanece condicionada por la autonomía de la conciencia que la filosofía del ser y la nada continúa preservando.

Para Lacan, la ontología fenomenológica pone de relieve el estatuto de la negatividad de la realidad humana pero esta negatividad estructural no hace frente a los límites de una teoría de la conciencia. J.A. Miller, dice Recalcatti, ha subrayado la influencia de Sartre sobre el pensamiento de Lacan. La noción del “para-sí” es clave como precursor del sujeto dividido de Lacan. El “en-sí” es una realidad compacta, autónoma, inerte mientras que el segundo es la realidad de una negatividad, una carencia de ser, una falta de ser. Este dualismo ontológico y antinaturalismo radical se encuentra también en Lacan. El sujeto sartriano es un “ser de lejanías” (expresión de Heidegger) en la medida en que él no coincide jamás consigo mismo.

Para Sartre, la existencia no es un ser dado. Este sujeto, no es jamás amo de sus propios orígenes. La existencia es sin sustancia contra toda trascendencia, pero esta está constantemente sumergida en lo “viscoso”. Lo *viscoso* es un nombre de lo real. Para Sartre, afirma Recalcatti, lo viscoso muestra el para-sí como la tendencia hacia el goce de la cosa. Y el sujeto, es un vacío en tanto no posee ninguna consistencia de ser: el ser de la existencia, dice, no es su propio fundamento. Se trata pensar la conciencia más allá de la noción del yo: lo que en Lacan aparece como disyunción del sujeto del inconsciente (*je*) y el yo (*moi*), en Sartre el yo (*moi*) aparece como un objeto trascendente de la conciencia de manera prerreflexiva.

El yo (*moi*) surge como la alteridad producida por la operación pre reflexiva en el seno de la vida de la conciencia. Sartre, reivindica la nada como fisura intersticial, constitutiva de la conciencia y no como horizonte ontológico. Escapando al ego, la conciencia de Sartre es conciencia no tética de sí; el ego, por el contrario, es un objeto la conciencia como un objeto del campo psíquico. En muchas ocasiones, Miller subrayó el acento sartriano de la libertad. La tesis lacaniana de “insondable decisión del ser” deriva de la idea sartriana de la realidad humana como resistencia todo determinismo. Por su parte Sartre, dice Recalcatti, a su vez, toma sus distancias con Freud: define el psicoanálisis como afectado de un determinismo “vertical”: el pasado determina al presente condicionando de manera decisiva el poder de la trascendencia la subjetividad. Sin embargo, para Sartre, es el porvenir el que realiza al ser del sujeto y tiende a un sentido retroactivo a su existencia. Su ser del sujeto, es un vacío de ser, producido a partir de la exterioridad y sus estratificaciones. El “deseo de ser” sartriano, de hecho, muestra lo irreductible de la satisfacción posible a la necesidad; y su concepto de “falta de ser” sartriano, es un precursor de la noción lacaniana de “falta en ser”.

Con Sartre, el sujeto se muestra como una trascendencia interna, como una “extimidad ingobernable”. En otros términos: es el deseo de ser el que instituye al sujeto, el deseo es no una propiedad del sujeto, pero merece precisamente como lo que sujeta al sujeto. A través de este punto, Sartre se une a Lacan en el deseo encuentra en esta antinomia entre el deseo indicado e imposible, su esencia. Esta proximidad perturbadora entre el deseo de ser y la pulsión de muerte, concluye Recalcatti, nos lleva al lugar donde las aguas del deseo y el goce parecen mezclarse.

---

<sup>1335</sup> En: J. A. Miller. *Filosofía y psicoanálisis*. Ed. Tres Haches. BBAA 2005: 121-137.

## 9.6. Cuerpos Diferentes (E. Levinas, J.-F. Lyotard, G. Deleuze, M. Foucault).

### 9.6.1. Bosquejo sobre el Pensamiento de la Diferencia.

Como apunta Luis Sáez, es cierto que la impregnación ética del “*Pensamiento la Diferencia*” posee un estilo trans-fenomenológico, un fondo fenomenológico ineliminable pero trascendido desde su interior mismo...Acá, no se trataría tanto de matizar prescripciones concretas como de analizar el “fenómeno” ético: un análisis que no resulta para nada inocente pues colocarse frente al sentido mismo de lo ético implica, al mismo tiempo, exponerse a su demanda inmanente<sup>1336</sup>.

Este caso es paradigmático en el caso de E. Lévinas. Desde el comienzo, la producción de E. Lévinas, acerca de este horizonte ético, va unido a un pensamiento que fuerza a la fenomenología a una inflexión hacia la “heterología”. Una fenomenología con este carácter debería mostrar que las “cosas mismas” revelan su “otredad”, que son otras y en otro lugar. Para ello, Lévinas introduce la “diferencia” en el sujeto mismo de la constitución del sentido, en la que su trascendencia está envuelta en la inmanencia. Poder pensar la diferencia, acá, eliminando el “cierre ontológico” del pensamiento occidental empeñado, como ha estado, en una conciencia que abarca el mundo sin dejar ninguna otra cosa fuera. Así, en Lévinas, dice Sáez, la relación interpersonal no es sintetizable en una totalidad: la experiencia del otro como “rostro” no es subsumible en una esencia ideal<sup>1337</sup>. Es esta presencia de lo otro como rostro, una presencia con virtualidad ética, una solicitud que me toca desde su miseria y su grandeza la que hace estructura de la subjetividad que es relación con el otro.

Por lo que respecta a la obra de G. Deleuze<sup>1338</sup>, determinar su peso en el “pensamiento la diferencia” es un reto arduo no tanto por su heterogeneidad (psicoanálisis, los ecos de Heidegger, Nietzsche o el estructuralismo), como, por la ausencia de distribución de puntos relevantes. Pues, más bien, en su escritura se ejerce siempre un descentramiento. Véase el concepto de: “acontecimiento”, entre el pensamiento la diferencia y el de una heterogeneidad sin centro. Por un lado, se trata pensar la diferencia sin sojuzgarla al concepto o a la lógica oposicional. En este sentido<sup>1339</sup>, la diferencia pertenece al acontecimiento singular mismo. Pero, por el contrario, en un segundo sentido, habría que concebir la coexistencia entre acontecimientos como diferencia. El caos -tema tan caro a Sáez- “sería el conjunto de los posibles”, es decir, todas las esencias individuales en la medida en que cada una tiende a la existencia por su cuenta. Deleuze nos invita a pensar<sup>1340</sup>, al modo nietzscheano, cada punto de vista como una ciudad distinta. Otro aspecto de la diferencia deleuziana, según el autor, es su impregnación de lo corporal, de lo material-espiritual, de la carne. Cuando la razón clásica se desmorona, encuentra refugio en la multiplicación de sus perspectivas, condensando su gravidez en torno a un mismo mundo que establece uniones como “pliegues”. Así, las bifurcaciones, las divergencias, los desacuerdos, hechos y desechos según unidades prehensivas y según configuraciones variables, o capturas cambiantes. Las series divergentes van a trazar, en este mismo mundo caótico, senderos siempre bifurcantes, es un “caosmos”. Remitiéndonos a J.-F. Lyotard. En su obra encontramos un exponente sutil del pensamiento de la diferencia como recusación de la metafísica de la presencia. Lyotard, caracteriza la posmodernidad como la época y el mundo en que la propensión

---

<sup>1336</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid.2003: 427.

<sup>1337</sup> Op.cit.: 428.

<sup>1338</sup> Op.cit.: 429.

<sup>1339</sup> Op.cit.: 432.

<sup>1340</sup> Op.cit.: 433.

fundamentadora agota su credibilidad<sup>1341</sup>. En la época en la que se percibe la muerte de los grandes “metarrelatos”, de los sistemas totalizantes que proporcionaban criterios legitimadores de lo verdadero y lo bueno, Lyotard, explícita la diferencia como heterogeneidad inherente al lenguaje. En primer lugar, entre lo que llama “géneros de discurso”, que agrupan proposiciones en función de finalidades diversas. Y, en segundo lugar, a la pluralidad misma de las proposiciones. Su tesis es que proposiciones de “régimen” distinto, que responden a actos de habla diferentes, son intraducible entre sí. El lenguaje es, así, un campo de batalla entre formas heterogéneas de comparecencia de “lo real”: a este fenómeno insuperable, lo llama “diferencia”.

Tampoco se puede decir que M. Foucault en sus estudios histórico hermenéuticos, tratara específicamente la cuestión del cuerpo. Lo suyo era la microfísica del Poder y su relación con los dispositivos de vigilancia y castigo, para mantenerlo. Pero es cierto que, colateralmente, Foucault, ya no solo en sus estudios sobre la microfísica, la historia de la Sexualidad o la locura, en su ontología histórica aludiría al cuerpo, sino que, sobre todo, sentaría las bases para un nuevo tipo de construccionismo social que se vería reflejado en muchos estudios contemporáneo, que, esta vez sí, traerían el cuerpo a colación. Sobre todo, en el ámbito social y biopolítico.

Revisemos sus marcos conceptuales, previo a poner el foco sobre el cuerpo.

### 9.6.2. E. Lévinas (1906-1995).

E. Lévinas, desde un lado estructuralista<sup>1342</sup>, aduce que la responsabilidad es anterior a la libertad, que el lenguaje supone y señala el peculiar *cara a cara*. Por lo tanto, mi mismidad hace de la alteridad su morada<sup>1343</sup>. El cuerpo, en su posición de sí, por la cual el yo resulta liberado del mundo por la necesidad, llega a reencontrar la miseria de esta liberación<sup>1344</sup>. El “yo puedo” se trata de una producción ontológica y del testimonio imborrables. Existo como cuerpo...ser cuerpo, es tener tiempo en medio de los hechos, ser yo viviendo plenamente en lo otro. La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino en cuanto fijada de fuerzas físicas cuerpo-efecto. El cuerpo indiferente y desnudo, dice, es el retorno mismo irreductible a un pensamiento de la representación, como vida de la subjetividad que representa, como vida que es sostenida por estas representaciones y que vive de ella. El cuerpo, así, es una permanente puesta en duda de la conciencia que da sentido a todo.

El cuerpo, es mi posesión a condición de que el ser esté en una casa en el límite de la interioridad y la exterioridad. Esta extra territorialidad de una casa, condiciona la posesión misma del cuerpo. El cuerpo es, de hecho, la modalidad por la cual un ser que no es ni espacial ni extraño a la extensión geométrica o física, existe separadamente. El cuerpo es ser dueño de sí y, por otro, sostenerse sobre la tierra, estar en lo otro y por ello, estar embarazado por un cuerpo. En consecuencia, el cuerpo apareció...como el régimen mismo bajo el cual se ejerce la separación, como el “como” de esta separación y, sí puede decir, como un adverbio más que como un sustantivo. El cuerpo, donde puede brillar la expresión y donde el egoísmo de la voluntad llega a ser discurso y oposición, traduce al mismo tiempo la entrada del yo en los cálculos del Otro.

Lo que le lleva a hablar del “Rostro”. El *rostro* no es una modalidad de la *quididad*, una respuesta una pregunta, sino el correlato de lo que es anterior a toda pregunta. Ver el rostro, es hablar del mundo. Sólo la relación con el otro, introduce una dimensión de la trascendencia que nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la

---

<sup>1341</sup> Op.cit.: 43.

<sup>1342</sup> Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme. Barcelona.1987: 28.

<sup>1343</sup> Lévinas, E. *El tiempo y el Otro*. Ed. Paidós. Barcelona.1993: 24.

<sup>1344</sup> Lévinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme. Barcelona. 1987: 26-309.



experiencia...El rostro me habla y, por ello, me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea de gozo o desde el conocimiento.

El rostro, entonces, abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna "interioridad" permite evitar. En este sentido, el plano ético precede al plano de la ontología. Sí el *cara-a-cara* funda el lenguaje, el rostro aporta la primera significación, instauro la significación misma en el ser. La Epifanía del Rostro como rostro, introduce la humanidad...La presencia del rostro -lo infinito del Otro- es indigencia, presencia de tercero (de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. La revelación del tercero, ineluctable, en el rostro, no se produce más que a través del rostro.

### 9.6.3. J.-F. Lyotard (1924-1998).

Dice F. Lyotard<sup>1345</sup>, en su texto del 74, que se trata de desplegar la inmensa membrana del "*cuerpo*" *libidinal*, que es todo lo contrario de un armazón. Esas intensidades... pueden engendrar un armazón, como centro de una disposición de circunversión que se llama tanto cuerpo propio como yo, sociedad, universo, capital, buen dios. Así se engendra una superficie, que no es otra que la banda laberíntica libidinal: ese segmento que "pasa" sobre todo el paisaje de las superficies "corporales". En consecuencia, no tenemos, de entrada, una superficie y luego una escritura o una inscripción sobre ella, una piel libidinal, en primer lugar, como reguero de intensidades, obra efímera... Por lo tanto, entre la piel libidinal y un registro de inscripción, siempre será posible la "concusión". Por su parte, Eros y las pulsiones de muerte, son imposibles e indisociables: lo mismo sucede con el paso de intensidades y la superficie de inscripción: ésta opera como la memoria. Yuxtaposición de intensidades puntuales nunca reunidas en un cuerpo solamente colindantes en la imposible idea de la banda pulsional.

La polimorfía llamada perversa -directa alusión al Freud de las pulsiones infantiles- simplemente diversa, se desplaza sin fin sobre una superficie que no es de agujeros sino invaginaciones de las superficies. El paso de afectos es recogida y encerrada en una huella comunicable; en consecuencia: un dispositivo libidinal, considerado como estabilización e incluso estasis o grupo de estasis energético, si es examinado formalmente, es una estructura. Este cuerpo libidinal, dice, parece no tener canales establecidos para la circulación y la descarga de las impulsiones. En consecuencia, si hay una unidad corporal, es casi por *paralogismo*: la unidad del cuerpo no puede sino ser infinitamente precaria. El nihilismo aparece allí de cuerpo entero: sentido diferido y, en ese aplazamiento, falta que se desliza. Los pedazos de cuerpo en postura que produce la fuerza pulsional y que se consumen vanamente como intensidades gozosas, son ahora concebidos como sustitutos de nada, pedazos "inventados" y agregados como *patchwork* en la banda libidinal. La figura del lenguaje, no tiene valor como sustituto de las superficies de carne anexadas en la consumación del fantasma, sino que esos signos de escritura son en sí mismos, productos de consumo fantasmático.

Por consiguiente, afirma que el deseo *esquizo*, es la verdad. La obra (de Marx) no puede hacer cuerpo, como tampoco el capital puede hacer cuerpo. Toda economía política es libidinal. En este sentido, no hay dignidad libidinal, hay contactos libidinales sin comunicación (a falta de "mensaje"). Hay que examinar las posibilidades pulsionales que pone en juego y comprender que allí nunca ha habido cuerpo orgánico, relación inmediata y de naturaleza. El cuerpo libidinal es una banda *moebiana*, comenta, que ordena que se instancien ciertas impulsiones libidinales sobre el cuerpo-banda o determina el bloqueo y la exclusión de ciertas regiones. "¿Qué es un cuerpo-ciudadano?", se pregunta y responde que consiste en la carga de las pulsiones sobre el

---

<sup>1345</sup> Lyotard, J. F. *Economía libidinal* (1974). Ed. FCE. México. 1990: 9-290.

pene y sobre el logos. Ahora bien, el deseo como desplazamiento de potencias sobre el cuerpo libidinal no conoce el no: las fuerzas destructivas no son discernibles de las de la producción. He aquí *el Dispositivo*: "un cuerpo orgánico unificado y prometido a la muerte sobre el cual se conecta el movimiento de pulsiones parciales". La conducción discursiva de los afectos sobre la piel de las palabras sería una eclosión laberíntica por la que se fugaría a cada instante y de manera singular, la potencia de esos afectos.

En su homologación entre los cuerpos y el capital, Lyotard<sup>1346</sup>, comienza recordando que pasaría, entonces, si hubiese que tomar en serio no la representación, sino la producción, la inscripción, no la repetición sino la diferencia, no la significación sino la energética, la deslocalización. A partir del Capitalismo todo se convierte en "igualar exactamente": ya no hay signos puesto que ya no hay código, ni remisión a una referencia o realidad. En ese sentido, el capitalismo es el fetichismo. Para Deleuze y Guattari, según Lyotard, hay conexión y corte en el cuerpo sin órganos que es: "superficie de solapamiento", como si ese cuerpo fuese un gran producto. Su función es producir categorías económicas que sean rebeldes al pensamiento del deseo: debemos curarnos del sujeto. En el dispositivo libidinal ascendente, todo movimiento propuesto remite a otra cosa: vale porque equivale a otra cosa. Por lo tanto, la *ley del Valor* denuncia que el objeto vale en la medida en que es intercambiable por otros objetos de esas mismas cantidades. Esta reversibilidad está inscrita en nuestra expresión social del capitalismo moderno, regida por la ley del Valor (valor de uso): Hoy, *Todo es intercambiable*: lo que nos haría salir del capital, y del arte, no es la crítica, de palabra, nihilista, sino un desplazamiento de inversión libidinal. En este sentido el lenguaje es una región de economía de la fuerza, de exclusión de intensidades.

Al aclarar que entiende como un dispositivo libidinal, nos dice que el dispositivo es un operador metamórfico, una energía estabilizada, organización de conexión regulando el gasto de energía, en todas las regiones. El discurso, apuntala, es un dispositivo libidinal de captar el acontecimiento. De hecho, el propio sujeto es un efecto de ese dispositivo discursivo. Lo cierto es que todo dispositivo, no puede aparecer más que torcido, como el emblema del goce en el dispositivo, la huella de la deriva pulsional.

Sobre sí existe un cuerpo que corresponde a semejante espacio/tiempo (*libidinal y n-dimensional*), responde que no es con seguridad el cuerpo orgánico. Por el contrario, ese cuerpo (libidinal), no tiene límites, no se detiene en una superficie con frontera (la piel) que disociaría un exterior y un interior, sino que se prolonga más allá de esa supuesta frontera porque palabras, libros, miradas, pedazos de cuerpo... pueden ser asaltados, y por lo tanto, funcionar como regiones cargadas y como canales de desagüe, exactamente igual que un "órgano" como el hígado o el estómago, en las emociones o en las enfermedades psicosomáticas.

Visto de la anterior manera, la Cosa libidinal, es una especie de cinta con una sola cara infinita (*de möebius*) y al mismo tiempo una especie de laberinto, superficie cubierta de rincones y recodos: ese cuerpo no es unitario. En cuanto al *Cuerpo Social*, nos dirá, es el cuerpo meta orgánico, cuya producción va aparejada a la de los individuos. Metamorfosis de la energía libidinal en objetos, o sea, concreciones de energía quiescente, informa de dispositivos que van a transformarse en afectos, emociones, inscripciones corporales... Para concluir, Lyotard cree que hay una isomorfía profunda entre diferentes dispositivos que canalizan la energía en regiones de inscripción diferentes, el lenguaje, la región corporal de la carne y de la sangre... y la región económica, la de los bienes. El cuerpo fenomenológico es un cuerpo que compone, erótico, habitado por Eros, un filtro que requiere la desensibilización de regiones sonoras enteras.

#### 9.6.4. Gilles Deleuze (1925-1995).

---

<sup>1346</sup> Lyotard, J. F. *Dispositivos pulsionales*. Ed. Fundamentos. Madrid. 1981: 9-299.

Por lo que respecta a G. Deleuze, según Nuñez y Oñate<sup>1347</sup>, el cuerpo es una “ontología inmanente”. Si acaso Cuerpos se opondría, en todo caso, a mi cuerpo. Un cuerpo es una geografía de relaciones entre fuerzas dominantes y dominadas: un cuerpo se opondría a un *mi cuerpo* que pertenece a un alma reducida a conciencia. El cuerpo puede ser pensado como una superficie de inscripción: un mapa, una tierra donde pueden habitar las fuerzas, determinado por sus habitantes, lo que alienta tales asentamientos. Porque hay lugar, dice, cada hablante es lo que es. Este cuerpo libre de dualismos, sin mapas, es el "Cuerpo sin órganos", ese cuerpo que ha acabado con su organización hegemónica. En el fondo, dice Deleuze en el *Antiedipo*, los órganos parciales y el cuerpo sin órganos son una sola y misma multiplicidad: los objetos parciales, son las potencias directas del cuerpo sin órganos y el cuerpo sin órganos, es la material voluntad de los objetos parciales, la sustancia inmanente, en el sentido más espinosista de la palabra. Ambos, son los dos elementos de las "máquinas deseantes esquizofrénicas": unos como piezas trabajadoras (objetos) y el otro como motor (cuerpo sin órganos) móvil. A su vez, el cuerpo se dice de tres maneras sincrónicamente, nos dice Deleuze<sup>1348</sup>: Uno.-*Mi cuerpo*, como correlato subordinado de la conciencia, lugar del que se parte la investigación que arroja a pensar. Dos.- Como *Cuerpo sin órganos* o plano de inmanencia: principio material, no físico, materia del ser y memoria-imaginación o imagen del pensamiento. Tres.- Como *síntesis diferencial entre ser y pensar*, lo que no es cuerpo ni mente sino pensar puro, pensar sin imágenes, espíritu, ya no conciencia ... ya no memoria.

Lo que puede un cuerpo -en respuesta a Spinoza- es devenir los otros y lo otro, pervertir el deseo... Por lo tanto, dice, no se puede confundir el movimiento y la acción, la kinesis, y la energeia o praxis. Se trata de que el *dynatón* posible-necesario: sea restrictivo excluyente o no excluyente y determinante de las síntesis cinéticas. En este sentido la lógica del juicio es rebasada por la ontología de la acción. Porque la diferencia ontológica no se da entre el ser y los entes sino entre los acontecimientos empírico-noético y los devenires de las síntesis conceptuales, entre los posibles necesarios y las potencias contingentes, accediendo a la diferencia de las diferencias, a lo otro de lo otro.

Por su parte en otro texto, del mismo Deleuze<sup>1349</sup>, retoma la pregunta spinoziana: ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos es capaz? Los afectos son *devenires*: unas veces nos debilitan...y otras nos hacen más fuertes. Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie...sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción. Un cuerpo es, pues, una relación que no es separable de un poder de ser afectado, esto es, un campo de fuerzas, una geografía de relaciones de tensión entre fuerzas dominantes y dominadas. Encontramos las dos caras de una diferencia que ya no es la de los objetos parciales entre si sino la de las imágenes-cuerpos con sus diferenciales, las conciencias y sus inconscientes.

Este cuerpo, dice, siempre que pueda mantenerse en la máxima tensión, en la línea de fuga, es lo posibilitante, es una *cuasi-causa* de las síntesis empíricas, de todo lo que hay, siendo a su vez, efecto; producido creativamente en cada una de sus actualizaciones y configuraciones regionales que habitan conjurando, de esta manera, al caos.

#### 9.6.5. M. Foucault (1926-1984).

<sup>1347</sup> Nuñez, A. y Oñate, T. "Cuerpo Mente-Mente Cuerpo en la Filosofía de G. Deleuze". En: Rivera, J. y López, M. C. 2002: 264-269.

<sup>1348</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Paidós. Barcelona.2010: 270-337.

<sup>1349</sup> Deleuze, G. y Paarnet, Cl. *Diálogos* (1980). Ed. Pretextos. Valencia. 2000.

M. Foucault, por su parte, dice Climent<sup>1350</sup>, sitúa el cuerpo en el centro mismo de su analítica del poder, en la medida que las relaciones de poder operan sobre él; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos, tal y como dice en *Vigilar y castigar*. Este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse una "tecnología política del cuerpo".

Para Rubén A. Sánchez<sup>1351</sup>, lo reseñable de Foucault, más bien, es la instancia en relación con la cual son analizados los problemas: un cuerpo posee la condición de inmanente. El cuerpo, también es el ámbito en el que adquiere contextura una ontología histórica de nosotros mismos, la instancia que reactiva continuamente los análisis precisamente por ser aquello de lo cual se habla y sobre lo cual se trabaja continuamente. M. Foucault, en su texto sobre Nietzsche, ve el cuerpo como una superficie de inscripción de los acontecimientos, mientras el lenguaje los marca y las ideas los disuelven; y lugar de disociación del yo, al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial. Mostrar una pretensión de fundamento del cuerpo, ahistórico sería excesivo, simplemente, porque no existe tal fundamento. El cuerpo, visto en tanto "acontecimientos del pensamiento" surge como un lugar de contingencia y de posibilidad, de exploración de la inmanencia y mutación.

Así, el cuerpo sería la inmanencia que, en su persistente variación, produce el sueño de la trascendencia. Hay un desajuste entre el cuerpo y sus instancias que intentan hacer algo con él: conocimientos, normas y relaciones consigo mismo. Tal es así que ningún saber puede tener una representación acabada del cuerpo, ningún poder un dominio completo y ninguna conciencia de sí puedo ponerlo bajo sus términos. Por lo tanto, existe una inadecuación entre lo que el cuerpo ha llegado a ser y lo que el cuerpo puede devenir, entre el cuerpo y los otros cuerpos.

Considera al cuerpo y yo en términos de desmesura, de desfase, entre regularidad y recomposición: la vida. Hay que profundizar en la relación cuerpo-acontecimiento. Acontecimiento que se da entre los cuerpos y los regímenes que intentan apropiárselos. Este olvido del cuerpo, por otra parte, estaría asociado a procesos de dominación que hacen predominar ciertos modos de configuración del cuerpo.

El cuerpo, así, se hace objeto de sometimiento a saberes que lo ordenan: este "biopoder" o "*panopticismo*" en la obra de este autor, no quedó acabada con sus análisis. En los análisis foucaultianos, también hay un aspecto que resalta, que es el cuerpo anómalo. "Una utopía es un cuerpo sin cuerpo", comenta el mismo Foucault<sup>1352</sup>: mi cuerpo siempre está en otra parte. El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos vienen a cruzarse, el cuerpo no está en ninguna parte.

### 9.6.6. Pensamiento de la Diferencia y Psicoanálisis.

G. Deleuze en Lacan. J. A. Miller<sup>1353</sup>, alude a Deleuze en varias ocasiones. En cierta ocasión, y a propósito del *cuerpo sin órganos*, cita: "La referencia es claramente lo que Deleuze y Guattari -en la obra que hizo tanto ruido en la época, "*El anti-Edipo*"- han llamado el cuerpo sin órgano del esquizofrénico. Lacan dice todo lo contrario. Es a partir del hecho de que el ser hablante está afectado del órgano-lenguaje, que debe encontrar que *su cuerpo no es sin otros órganos*, que no es el único órgano-lenguaje. Podría comentarlo así: el sujeto no tiene más remedio que percibir que el sujeto no es solamente un ser de lenguaje, que no se relaciona sólo con el órgano-lenguaje sino que

---

<sup>1350</sup> Climent, José Ignacio Benito. En: "*El cuerpo en la filosofía y el psicoanálisis*". 2010. En: [http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el\\_cuerpo\\_en\\_la\\_filosofia\\_y\\_el.php](http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el_cuerpo_en_la_filosofia_y_el.php). Recup.: Enero 2020.

<sup>1351</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002:243-261.

<sup>1352</sup> Foucault, M. *El cuerpo utópico*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 2010.

<sup>1353</sup> Miller, J. A. "*Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica*". Rev. *Virtuália*, nº 16. 2007. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis-la-invencion-psicotica>. Recup.: Enero 2020.

hay otros. Lacan emplea la expresión que parece: "que no es sin otros órganos". No es lo mismo decir "no sin" que decir "con"

Por su parte, E. Laurent cita a ambos autores: "en cuanto a las neurosis, el retroceso es claro. Se lo puede constatar a partir de hipótesis muy diferentes: la declinación de la imagen del padre, el ablandamiento del superyó materno, la retracción de las interdicciones, la transformación del status de la culpa. Es preciso notar que estas características se aplican mucho más a la neurosis obsesiva que a la histeria. Recordamos que Deleuze y Guattari, en 1972, habían intentado hacer del eje esquizofrenia-paranoia el encuadre de la enfermedad moderna. Hablaban, de la esquizofrenia como proceso y para ellos, la paranoia era la cristalización, el proceso detenido"<sup>1354</sup>. Otra ocasión en que salen a relucir: "También, Deleuze y Guattari hicieron la tentativa de ordenar la política pasándose del padre, a partir del goce del delirio. La perspectiva de Lacan no era de fijarse en el goce de la infamia o el del delirio, sino de utilizar las enseñanzas de la práctica analítica, el síntoma y el fantasma, como los instrumentos de goce fundamentales para pensar el nuevo horizonte político"<sup>1355</sup>.

Como dice Serge Cottet<sup>1356</sup>, los filósofos no hacen buena pareja con el psicoanálisis. A veces, lo digieren o aquel y matan a su sistema, en otras ocasiones, el psicoanálisis es ignorado o despreciado. Deleuze, comenta, en esto, resulta una excepción, al punto de confirmar que su destino no tiene parangón en la historia de las relaciones de la filosofía con el psicoanálisis. Pero hay dos Deleuze: uno favor, otro en contra. El primer Deleuze toma una actitud subversiva: subvierte la filosofía por medio del psicoanálisis. Su orientación es deconstruir la filosofía misma con la ayuda de nociones ignoradas. En este sentido, Deleuze fue un *antifilósofo*: es un punto en común con Lacan. En su tesis: *Diferencia y repetición*, recurre al inconsciente freudiano, con la pulsión de muerte. Por otra parte, con su *Presentación de Sacher-Masoch*, muy citada por Lacan, se hace célebre entre los psicoanalistas. Y Lacan contaba con un filósofo como Deleuze para tratar de introducir su pensamiento la universidad. A todo esto, se agrega una teoría del cuerpo y del sexo, casi ausente se la filosofía universitaria, persiguiendo en toda su obra a los secuaces del ideal de unidad. A esto, apunta Cottet, se une su teoría del "cuerpo sin órganos", un cuerpo que no tiene unidad orgánica, cuyas partes gozan por sí mismas, implicando la obra de Artaud, que es el inventor del sintagma "cuerpo sin órganos", que define el cuerpo esquizofrénico. Sin embargo, el programa del *Antiedipo* ya está trazado desde el comienzo: el lugar que ocupa esta obra mayor de Deleuze, aliado con Guattari, es constituir un ataque contra el psicoanálisis; se trata más bien de tomar el inconsciente como una fábrica que transforma y corta flujos él y no en tanto representación. Al mismo tiempo Deleuze subvierte la concepción platónica de deseo: rompiendo la unidad significante/significado para recurrir a las "palabras/cuerpo".

Por tanto, el teorema deleuziano no es "hay Uno" sino "hay múltiple". Lo real es múltiple: estamos en la pura maquinaria de fragmentos de lenguaje, de fragmentos de real de lengua y de fragmentos del cuerpo. A partir del 68 cae en los brazos del Guattari lacaniano de la EFP. La variante deleuziana no es el freudomarxismo sino W. Reich. El psicoanálisis deviene así, según Cottet, en una ideología. El Otro patriarcal acorrala al deseo, lo territorializa sobre el cuerpo parental. A partir de ahí, nace el "esquizo-análisis" cuya misión es la de liberar el deseo, al contrario del psicoanálisis que se debe al orden policial y patriarcal. Se busca desantropologizar el psicoanálisis, sustituyendo la pregunta de la interpretación por la función.

---

<sup>1354</sup> Laurent, E. "Just Strip, don't tease". Virtualia- #22. Mayo - 2011 En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/318/destacado/bajo-el-cielo-del-psicoanalisis-y-en-el-litoral-de-los-imposibles>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1355</sup> Laurent, E. "Populismo y acontecimiento del cuerpo". LCC. 2017. En: <http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-694.pdf>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1356</sup> En: J. A. Miller. *Filosofía y psicoanálisis*, 2005: 15-34.

En *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze pone en función su sintagma de multiplicidades, líneas de fuga. Para Deleuze y Guattari, que quieren tener una relación entre lo real de la lengua y el inconsciente, es preciso cambiar de lingüística en beneficio de un pragmatismo. Si para el izquierdismo de la época, a pesar de Stalin, la lengua no es una superestructura, para ellos sí lo es.

Respecto a Foucault y su incidencia en el psicoanálisis, la primera referencia viene de J.A. Miller:

Pero, desde el momento en que conseguimos borrar lo que nos singulariza como sujeto, entonces es el analizante el que sueña, el que nos sueña a nosotros, su interlocutor, con los rodeos de su fantasma y con la identidad que atribuye a ese interlocutor, que no sabrían no figurar en el cuadro. En una palabra, eso os obliga a pintaros a vosotros mismos en el cuadro clínico. Es como Velázquez, cuando se representa a sí mismo, con el pincel en la mano, junto a los demás seres con los que puebla la tela de *Las Meninas*, y que es algo que produce desorientación. Porque está claro que él no se puede situar a menos que sea vea plasmado como dividido. Saben que es un cuadro que llamó la atención de Lacan siguiendo la estela de Michel Foucault. Diría que, en psicoanálisis, todo caso clínico debería tener la estructura de *Las Meninas*<sup>1357</sup>.

En Eric Laurent<sup>1358</sup> hemos encontrado varias de ellas. La primera referida al: "cuidado de sí". Ahí, E. Laurent, comenta que en el *Seminario XIX*, Lacan hace observaciones muy llamativas sobre como el conocimiento del cuerpo es obtenido primero por la sabiduría de quienes querían aliviarse de la presión del deseo. Son las prácticas, dice, que se centraron en la *hygiene* como principio fundamental del conocimiento de sí. El *souci de soi*, como decía (Michel) Foucault, permitió la elaboración de un saber sobre el goce a través del control del cuerpo.

La siguiente referencia de Laurent<sup>1359</sup>, alude a la bipopolítica foucaultiana, a propósito de un libro del propio Laurent. Donde comenta que ha aislado en el título del libro el término de biopolítica porque fue introducido por Foucault, quien puso un acento en los modos de regulación del goce que atravesaban a las democracias parlamentarias dotadas de un *Welfare state*. La regulación del goce como tal ya no está hecha por una serie de dispositivos disciplinarios...El interés para Foucault fue el de considerar a esos que precisamente no pueden tener un nombre tal que puedan ser reconocidos, en la cultura o en la civilización. Considera esto, como el modo fundamental con el cual la política, como gestión de las comunidades de goce, se hacía a partir de un horizonte de regulación de estas distintas comunidades. Foucault trató de hacer, sin utilizar los conceptos analíticos de goce.

Una última referencia remite al saber<sup>1360</sup>:

---

<sup>1357</sup> Miller, J. A. "Hablar con el cuerpo". Conclusión de PIPOL V. 2011. En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V\\_Jacques-Alain-Miller.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V_Jacques-Alain-Miller.html) . Recup.: Enero 2010.

<sup>1358</sup> Laurent, E. "Hablar con el cuerpo. La crisis de las normas y la agitación de lo real". Entrevista de Pablo E. Chacón a propósito de su intervención en la VI edición del ENAPOL. 2013. En: <https://www.telam.com.ar/notas/201311/41125-la-epoca-vive-una-fascinacion-por-la-violencia-contra-uno-mismo-y-contra-los-otros.html> Recup.: Enero 2020.

<sup>1359</sup> Laurent, E. "Populismo y acontecimiento del cuerpo". 2017. En: <http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-694.pdf> . Recup.: Enero 2020.

<sup>1360</sup> Laurent, E. "Hablar con su cuerpo-escabel". 2015. En: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/7407e920a7cd304697ab4139ea8cefb227f0dba3.pdf> . Recup.: Enero 2020.

Saber no es poder. Saber, el único poder que tiene es poder finalmente engañarse. Está primero el tener como poder "hacer con". Se está lejos del poder, y de poder ser el Amo, y de las relaciones de dominantes y dominados, y todo el asunto que viene desde que tenemos: "saber es poder". Foucault, Bourdieu están en esta línea.

## 9.7. Cuerpos Hermenéuticos (G. Agamben, F. Rella, R. Esposito).

### 9.7.1. Bosquejo sobre la Hermenéutica.

Como enuncia Luis Sáez, el problema de la Hermenéutica ha atravesado la historia el pensamiento. La trayectoria que conduce a la hermenéutica actual puede ser entendida como un proceso en el que la significatividad del "comprender interpretativo" en el ámbito técnico y ontológico, ha experimentado una progresiva radicalización y universalización<sup>1361</sup>. Aunque el significado de "hermenéutica" no parece admitir una definición unívoca en la actualidad, dice Sáez, "parece incontrovertible su relación interna con el problema de la comprensión interpretativa".

En el mundo griego, está ya prefigurado el sentido la hermenéutica como un arte de la interpretación hasta el punto de que en la época de la mística dicho arte cuenta como una actividad específica afín<sup>1362</sup> a la gramática, la retórica y la dialéctica. El problema de la comprensión, en efecto, afecta a la concepción moderna de la filosofía en su radicalidad. Lo que podemos comprender es precisamente aquello que nosotros construimos y ello significa que lo real "es" "en cuanto" ser para el hombre, en cuanto conjunto de fenómenos, cuyo sentido remite a la constitución del sujeto cognoscente.

El problema de la comprensión, pues, se identifica con la *quaestio iuris* de la justificación de la validez de la experiencia. Además, según el autor, "la comprensión acaba siendo diluida en la explicación de relaciones legales tal y como se efectúa la ciencia natural". Según Kant, comprendemos los fenómenos a través de los conceptos, pero sólo mediante leyes podemos explicarlos. La comprensión de los fenómenos, entonces, estaría asegurada ya en el entramado mismo de la explicación que construye el orden legal del mundo. Esta perspectiva quedaría cuestionada en su misma base si pudiese aclarar dicho acto de comprensión del sentido como teniendo un estatuto propio sin ser reductible a la mencionada *quaestio iuris*. Este ha sido, tal vez, el aguijón de la hermenéutica contemporánea. Este cambio en el concepto mismo de comprensión va a suponer todo un cambio en epistemología que lleva a fundar la constitución del ente en el tejido de una "experiencia de sentido", en el que el sujeto está inmerso<sup>1363</sup>.

Una convulsión semejante afecta a la auto comprensión de la razón misma, dice Sáez<sup>1364</sup>, de manera que no habría una razón universal como "conciencia trascendental" fuera de la Historia. En esta nueva tesitura, hablar aún de "razón" sería una "razón hermenéutica", cuyo concepto dependerán cada caso de la reflexión acerca de las condiciones inexcusables de un comprender histórico genuino.

En *Más allá de la interpretación*<sup>1365</sup>, y ya desde el prólogo, Ramón Rodríguez comenta que la hermenéutica en los 80 fue lo que marxismo en los 50,s y el estructuralismo de los 60,s. La hermenéutica, en la filosofía del presente lleva una vocación nihilista. "No hay hechos, sólo interpretaciones" dice Nietzsche, ausencia de todo fundamento, experimentar el lirismo como la única vía posible. La desfundamentación que el nihilismo presenta sólo es pensable en el seno de una "concepción" evanescente-débil-

---

<sup>1361</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 179.

<sup>1362</sup> Op.cit.: 180.

<sup>1363</sup> Op.cit.: 181.

<sup>1364</sup> Op.cit.: 182.

<sup>1365</sup> Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. Ed. Paidós. Barcelona. 1995.

del ser. Reducción del ser a la serie de las épocas históricas que posibilitan toda interpretación. El ser *acaece* (unión de ser y tiempo): si en Heidegger la historia es el olvido de ser para Vattimo el ser del nihilismo es la disolución del ser.

Por su parte, el problema de Vattimo es que entiende la hermenéutica como una teoría de las “estructuras interpretativas de la existencia humana”: sólo pueden presentarse como la interpretación filosófica de una situación<sup>1366</sup>. Por su parte, el mismo comenta que pretende aclarar los problemas del límite para pensar el sentido de la hermenéutica en su vocación nihilista: es el “Pensamiento débil”. La Hermenéutica, *koiné*, idioma común de la cultura de los 80, teoría diluida. No hay hechos, sólo interpretaciones: interpretación del significado filosófico de la hermenéutica. En eso consiste la Filosofía desarrollada en el eje Heidegger-Gadamer (Pereyson/Ricoeur): *ontología y lingüística*. En Heidegger: sentido del ser; en Gadamer: una ontología que se piensa desde lenguaje. Habermas habla de Gadamer en el sentido de “urbanizar la provincia heideggeriana: que toda verdad sea una experiencia interpretativa es una banalidad. En Nietzsche encontramos el no reconocimiento de la interpretabilidad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios.

Así, la Hermenéutica quedaría como metateoría del juego de las interpretaciones, eliminando el equívoco de una pura filosofía relativista, presentándose como la interpretación filosófica más persuasiva de una época y de una procedencia-interpretación de las vicisitudes de la modernidad. La hermenéutica se presenta como la filosofía de la modernidad versus deconstrucción<sup>1367</sup>. Para Heidegger, la conciencia es siempre la construcción del ámbito de verdad ya abierto: la verdad ha acontecido desde siempre (no dada, ni ahistórica)<sup>1368</sup>. Es reconociéndose como co-respondiente a una situación histórica terminada, esencialmente por las ciencias de la naturaleza como la hermenéutica, dice Vattimo, retoma su propia vocación nihilista. Paso del mundo como estructura del *estar-ahí*, a los mundos como *aperturas históricas del ser*.

Una ética hermenéutica, no será otra cosa sino una respuesta del pensamiento a la relación hombre-ser tal y como se configura en la época de la metafísica realizada, en la época de la imagen del mundo. Así, tenemos la *Teoría de la acción comunicativa*, de Habermas, como reivindicación del mundo de la vida como ambiente que hace posible que las diversas formas de acción: ideal de transparencia versus carácter interpretativo<sup>1369</sup>. Después de Scheleiermacher, la hermenéutica toma conciencia de la imposibilidad de pensar el acto interpretativo como identificación con el objeto. En Rorty: se trata de inventar nuevos estilos de vida. Y en Gadamer: rehabilitación de una filosofía práctica, afirmación del diálogo como aplicación a la situación del patrimonio textual heredado<sup>1370</sup>. Entonces: originaria *vocación antimetafísica* como un asumir radicalmente la propia historicidad. La continuidad, parece ser el único sentido de la racionalidad en la época del nihilismo ... que toda argumentación día-loga con las precedentes, que el pensamiento refleje el respeto y la “*pietas*” por el prójimo<sup>1371</sup>. Herederos de una tradición de debilitación de las estructuras fuertes tienen una nueva responsabilidad, de responder a los otros de los que se sabe “*pro-venientes*”<sup>1372</sup>.

La hermenéutica misma, apunta Vattimo, como filosofía que lleva ciertas tesis ontológica es, es fruto de la secularización como interpretación de los contenidos de la revelación cristiana<sup>1373</sup>.

---

<sup>1366</sup> Op.cit.: 24 y ss.

<sup>1367</sup> Op.cit.: 45.

<sup>1368</sup> Op.cit.: 54.

<sup>1369</sup> Op.cit.: 62.

<sup>1370</sup> Op.cit.: 73 y ss.

<sup>1371</sup> Op.cit.: 84.

<sup>1372</sup> Op.cit.: 82.

<sup>1373</sup> Op.cit.: 97.



Arte y religión y eventualmente filosofía, son modos diversos de acontecer la verdad. La secularización consiste en el hecho de que *ya no hay un horizonte único compartido* y por tanto que la apariencia del arte como religión racional es plural. La religión podría pensarse menos dogmática, más “estética”, en conformidad a la edad del espíritu<sup>1374</sup>. Hermenéutica: encuentro con un horizonte paradigmático distinto planteado como propuestas “poéticas” de otros mundos. La hermenéutica, concluye Vattimo, sustituye la verdad como propicia acción de la cosa mediante una representación adecuada por una verdad entendida como vital y como experiencia estética<sup>1375</sup>.

### 9.7.2. G. Agamben (1942-).

Agamben, según Briones<sup>1376</sup>, se remite al contraste, ya explorado por Aristóteles, entre el mero “hecho de vivir” de *la zoé*, y la forma-de-vida cargada de todas las cualidades individuales y de grupo cultural de *la bíos*, esto es, de la vida que se pone como ideal de lo humano en la polis, en el ámbito de la racionalidad y la justicia. La zoé, de esta manera, sólo se integra en la polis como excepción, como si la “mera vida” debiera ser aquello que “ha de ser politizado bajo las reglas del biopoder”, y por esto, insiste Agamben, sólo puede ser integrada en una “exclusión inclusiva”. Esta “nuda vida” es el dispositivo de producción de poder específico de la biopolítica, como reducción de la vida humana a “mera vida” controlable y desechable.

Aquello que Agamben llama “nuda vida”, es una producción específica del poder y no un dato natural. En el que se ejerce una acción como despliegue de potencia en la frontera entre un interior y un exterior a la estructura de poder, entre el modelo biopolítico que cancela la formación de subjetividad y la dinámica de esta formación dentro de tal modelo, o si se quiere, entre bíos y zoé, entre poder soberano y nuda vida. Lo cierto es que desde muchos lugares se ha llamado la atención sobre los peligros que comporta un control absoluto y sin límites por parte de un poder que disponga de los datos biométricos y genéticos de sus ciudadanos.

Como dice Agamben, *La desnudez*<sup>1377</sup>, en nuestra cultura, no se puede desligar de una signatura teológica: a la inocente desnudez paradisíaca le preexistía esa “corporeidad desnuda” que el pecado, al quitar el vestido de gracia, deja aparecer despiadadamente. En consecuencia, la naturaleza humana está constituida ya siempre como desnuda. Dicha “corporeidad desnuda”, es el residuo que insinúa en la creación una imperfección constitutiva, que hay que cubrir. Libido es el término técnico que, en Agustín, define la consecuencia del pecado. Que sería el deseo, según Agamben, sino el intento de desnudar al cuerpo de sus movimientos, como de sus vestidos, para hacerlo existir como pura carne, en un intento de encarnación del cuerpo del otro. La corporeidad desnuda, como la vida desnuda, es sólo el oscuro, impalpable portador de la culpa. Detrás del supuesto vestido de gracia no hay nada y, justo por no haber nada detrás, un ser pura visibilidad y presencia, es la desnudez. La caída no es caída de la carne, sino de la mente; la inocencia perdida y la desnudez conciernen a la jerarquía y las modalidades del conocimiento.

En consecuencia, la desnudez del cuerpo humano es su imagen, es decir, el temblor que lo hace cognoscible pero que sigue siendo, en sí, inaferrable:” la exhibición del órgano separado de su ejercicio o la repetición en vano de la función no tienen otro objetivo que la glorificación de la obra de Dios”.

---

<sup>1374</sup> Op.cit.: 102.

<sup>1375</sup> Op.cit.: 137.

<sup>1376</sup> Lazo Briones, P. “*La resistencia intersticial y la crítica de la biopolítica en Giorgio Agamben*”. 2017. En: [http://reflexionesmarginales.com/3.0/la-resistencia-intersticial-y-la-critica-de-la-biopolitica-en-giorgio-agamben/?utm\\_campaign=shareaholic&utm\\_medium=facebook&utm\\_source=socialnetwork](http://reflexionesmarginales.com/3.0/la-resistencia-intersticial-y-la-critica-de-la-biopolitica-en-giorgio-agamben/?utm_campaign=shareaholic&utm_medium=facebook&utm_source=socialnetwork). Recup.: Dic.2020.

<sup>1377</sup> Agamben, G. *Desnudez*. Ed. Adriana Hidalgo. Buenos Aires. 2011.

### 9.7.3. Franco Rella (1944-).

Para F. Rella<sup>1378</sup>: el misterio del cuerpo comienza donde comienza tu cuerpo. Sólo que no se sabe dónde comienza ni se conocen sus confines. El cuerpo fragmentado, que el niño comienza a componer, dice, es ya un cuerpo que manifiesta, como sobre un mapa, la hendidura que nos llevará al hundimiento. El cuerpo transparente, así, es el cuerpo pleno de órganos, fragmentado. De hecho, Cuerpo, amor y muerte son una misma cosa. El cuerpo de la Madre es ilimitado. El cuerpo, por su parte, se opone al fetiche de un modo paradójico convirtiendo un dedo, una mejilla...en una palabra que envuelve y acaricia el cuerpo entero. La vergüenza descubre al cuerpo en el escondrijo del cuerpo. La muerte sólo tiene que ver con el cuerpo: pensamiento liberado del cuerpo, el no-ser total de nuestro ser, dado que el pensamiento se encuentra siempre excedido por la muerte. El ser del cuerpo es paradójico (soy y no soy). Yo existo mi cuerpo: existo para mí como conocido por otros a título del cuerpo (Sartre). El cuerpo se presenta como un "*mosaico paradójico*", en el que toda pieza es al mismo tiempo, sólo fragmento y totalidad. La cibercultura opone a la carne el cuerpo etéreo de la información. Nuestro cuerpo es tanto instrumento como objeto de violencia. Sin embargo, ni la cultura ni la creación artística pueden superar al cuerpo. El cuerpo, concluye, es el lugar de los sentidos y el propio espacio del sentido. El poder no soporta el vacío, el intersticio, el intervalo: quizás por eso el poder siempre se ha ensañado con los cuerpos.

### 9.7.4. Roberto Esposito (1950- ).

Para Roberto Esposito<sup>1379</sup>, la tarea de lo impolítico es precisamente pensar la política en aquello que tiene de irreductible a la filosofía política. La *comunitas*, liga a sus miembros en una voluntad de donación. Mientras que la *immunitas*, es aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga. Toda una paradoja, que formula Expósito, pues aquello que salvaguarda al cuerpo-individual, social, político es también aquello que impiden su desarrollo. La consecuencia es que el poder niega la vida, o la vida neutraliza el poder. La comunidad no es inhibida, oscurecida por la nada, sino que está constituida por ella: se podría decir que la comunidad no es el *inter del esse*, sino el *esse como inter*. En este sentido, el concepto de lo com-partido, el "con" está asociado justamente con la división: no como con-ver agencia, con-versión, con-fusión sino más bien divergencia, disonancia, difusión. *Comunitas* (de *munus*): tiene una mayor espesura semántica. *Munus*: miembros vinculados por la misma ley. *Immunitas*: lo que está exonerado, no tiene obligación.

### 9.7.5. Hermenéutica y Psicoanálisis.

Azcona y Lahitte<sup>1380</sup>, al respecto de la relación de Freud con la Hermenéutica, establecen en este texto las condiciones hermenéuticas del psicoanálisis y las posibles diferencias con un psicoanálisis hermenéutico. Aquí, recuerdan que la Ilustración europea antepuso a anteriores tradiciones (religioso-autoritarias y filosófico-especulativas) una serie de valores epistémicos que derivaron en nuevas

---

<sup>1378</sup> Rella, F. *En los confines del cuerpo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1999.

<sup>1379</sup> Esposito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Ed. Herder. Barcelona. 2008.

<sup>1380</sup> Azcona, M y Lahitte, H. B. "El método de Freud y la tradición hermenéutica en psicoanálisis". *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 4 (2). En Memoria Académica. 2014. En: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6638/pr.6638.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6638/pr.6638.pdf). Recup.: Febrero 2020.

fundamentaciones del saber para la modernidad occidental. Para muchos, las ciencias naturales ya consolidadas contenían los parámetros necesarios para desarrollar sistemáticamente un conocimiento de lo humano.

Pero como reverso de esa corriente, en el siglo XIX, podemos ubicar las transformaciones acaecidas en la tradición hermenéutica.

En el contexto de las nacientes ciencias sociales, Dilthey, comentan los autores, se preocupó por los procedimientos de formalización atemporal utilizados por el naturalismo en el abordaje de los fenómenos humanos. La historicidad es, para él, constitutiva de los fenómenos humanos; al punto que si la *explicación (Erklären)* es el método de las ciencias naturales, la *comprensión (Verstehen)* deviene el método indicado para conocer los fenómenos de sentido de las ciencias del espíritu.

La obra de Dilthey, tuvo enorme influencia en el desarrollo de las hermenéuticas posteriores como las de Heidegger, Weber, Jaspers, Ricoeur, Habermas y Gadamer. En torno a ese debate metodológico se podría delimitar el lugar de Freud y del psicoanálisis; debate inseparable de las discusiones filosófico-científicas de los últimos siglos<sup>1381</sup>. Freud, sostienen los autores, abogó por que el psicoanálisis compartiera los rasgos de las ciencias naturales de su época apartándolo de las tendencias especulativas de la filosofía y a la religión. El invento freudiano nace como método de tratamiento y prosigue su desarrollo hasta constituirse en una disciplina autónoma. Por su parte, en el psicoanálisis posterior a Freud retoma en su seno la dicotomía reduccionista de enfoques metodológicos, consolidándose así la división entre una “tradición científicista” y una “tradición hermenéutica”. Desde la década del sesenta, Jean Hyppolite, Paul Ricoeur y Jurgen Habermas hablan un psicoanálisis hermenéutico y crítico. *La hermeneutica psicoanalítica* ha hecho hincapié en el *yo* y sus posibilidades de historizar una identidad narrativa, es decir, de lograr una historia coherente tal y como plantea Ricoeur ([1984] 1995). La incoherencia de la propia historia es fuente de sufrimientos y es por eso que debe ser rectificada mediante el análisis, hasta constituirse una identidad soportable en donde el sujeto se reconozca.

Desde acá se ve en Freud una contradicción entre: 1) su manera de teorizar: metapsicológica tendente a buscar causas del comportamiento, respondiendo por el “*como*”; y 2) su manera de proceder clínicamente: tendiente a buscar razones sobre el “*porque*” de la conducta. Se pueden distinguir así, dos posturas respecto de esa contradicción freudiana: primero cabría hablar de un narrativismo extremo, que rechaza todo elemento naturalista de la teorización de su creador. Y una segunda posición, narrativismo moderado, que rescata ciertos aspectos del freudismo no esencialmente hermenéuticos. Acá se encuadran Ricoeur y Habermas.

El *psicoanálisis hermenéutico* apunta así a comprender sentidos idiosincráticos y no tanto a descubrir fuerzas universales. Esa idea refuerza la anejada distinción entre causas y motivos que muchos han aceptado para los estudios de lo humano. Los motivos son, a diferencia de las causas, significados creados por los sujetos y susceptibles de ser modificados. La consecuencia de esta hipótesis se encuentra en su supuesto metodológico: que la investigación y practica psicoanalíticas son posibles a condición de centrarse en el significado de las experiencias clínicas. El método de estudio de casos, se revaloriza y los provenientes de las ciencias naturales son desestimados. Y la validación de tales conjeturas es mediante una constelación confirmatoria: *criterios de coherencia, consistencia interna e inteligibilidad narrativa*. La configuración narrativa que se crearía en un psicoanálisis no solo configura nuestra visión del pasado, sino que lo construye: una vertiente antirrealista epistemológica que,

---

<sup>1381</sup> Una ampliación sobre tema lo encontramos en: Cruz, A. V. “*El psicoanálisis como (anti)hermenéutica: Laplanche vs. Ricoeur*”. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2012.

en algunos casos alcanza algún grado de antirrealismo ontológico. Esa forma de entender el proceso de validación es aplicable al producto de las interpretaciones y construcciones en el contexto clínico, que aparecen puestas en primer plano.

La tesis de la comprensión podría formularse así: el historiador comprende el sentido de la acción de un agente en el pasado haciendo una analogía con el sentido que el mismo le daría a esa acción si se encontrara en su situación. Hasta acá, bien. El problema es el pero que surge. Porque el análisis no concuerda con esta hipótesis *diltheyana*, pues se trata de evitar la identificación con lo que se quiere comprender. Recordemos las críticas que Lacan profirió, basándose en Freud, a la noción jaspersiana de “relación de comprensión” (Lacan, [1955] 1995) y sus consecuentes incitaciones a “no comprender” al analizante (Lacan, 1967).

Así planteadas las cosas, debemos decir que la interpretación psicoanalítica no apunta al hallazgo de un saber consistente sino a la *producción de un saber-hacer* con el inconsciente que responsabilice al sujeto y le permita así abordar su sufrimiento. Sintetizando: a) el método inicial de Freud permite el conocimiento del sentido singular, b) el sentido es un tipo de causalidad, c) que puede ser representado acudiendo a la noción de reglas y d) utilizando el silogismo práctico.

Con base en lo anterior, concluye que el psicoanálisis puede orientarse ideográficamente por la vía hermenéutica e hipotético-deductiva. En base a lo anterior es posible afirmar: 1) el hecho de que el psicoanálisis se ocupe de significaciones no impide su tratamiento por el método de conjeturas y refutaciones; 2) el hecho de adoptar este proceder no implica que su realización sea por la vía de la experimentación o de la correlación estadística.

Un corolario de ello es que el conocimiento psicoanalítico de las reglas inmanentes del paciente es una *co-construcción* entre él y el analista, lo cual supone un enmarque ontológico que se antepone al hipotético deductivo. Una forma de decir que la certeza objetiva (ya sea en su versión verificativo-inductivista o en la refutativo-deductivista) es imposible. Comentan, para concluir, que la función de la metapsicología es permitir intervenir antes que alcanzar a representar; facilitar el recorrido antes que pretender reflejar el territorio.

En este marco conjetural, la epistemología se subordina a la pragmática por la vía de la ética.

## 9.8. Cuerpos Deconstruidos (J. Derrida y J.-L. Nancy).

### 9.8.1. Bosquejo sobre la Deconstrucción.

J. Derrida, dice Luis Sáez<sup>1382</sup>, se pudo apropiarse del paradigma fenomenológico husserliano, *que reduce el ser al “sentido” habiendo*, en esta reducción, un componente apolítico que impide hablar con rigor de presencia de un “sentido”. Existe, afirma Sáez, una aporía en el lenguaje que hace que toda intención de hacer “presente” un “sentido” fracase y dicho fracaso permite vislumbrar la “diferencia”, entre aquello que quiera hacerse presente y el modo de exposición de la presencia<sup>1383</sup>.

---

<sup>1382</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 435

<sup>1383</sup> En este sentido, apuntamos, perfectamente hubiéramos podido incluir a la deconstrucción dentro de ese heteróclito grupo llamado de la “*Diferencia*” y no con menor mérito que un Deleuze p.ej. Si hemos optado por dar un estatuto diferenciado, y valga la redundancia, a Derrida y sus adláteres, es justamente por el excepcional lugar que ocupan sus procedimientos textuales y escriturales que convierten su cercanía al psicoanálisis en autorizada intromisión. Por no hablar de sus aportaciones lecturales a la construcción, modalidades de tratamiento y cuidado de los cuerpos que lo hacen merecedor de un apartado propio.

Derrida, crítica a la fenomenología entreverada con una crítica al estructuralismo: en esta, todo fenómeno<sup>1384</sup>, todo acontecimiento, suele ser explicable como fuerza y no como magnitud. No se trata tanto de una oposición o tensión como de una diferencia entre “fuerza” y “significación”, entre “impulso” y “estructura”. Este modelo estructuralista<sup>1385</sup>, reduce la “escritura”, el signo material, a *algo externo* al lenguaje, accidental, accesorio, prejuicio que ha sido denominado por Derrida como: “fonocentrismo”. En consecuencia, rechaza la posibilidad de un significar puro, sin signo. No hay habla, voz, recalca Sáez, sin *signo*.

Ahora bien<sup>1386</sup>, si la escritura está en el fondo mismo de la significación, si es condición de la verdad y del sentido: “es también la imposibilidad de estos”. A lo largo de toda su obra<sup>1387</sup>, Derrida expresa esto con palabras como *différence* y *différance*. El primer término alude a que el signo no expresa un significado idéntico a sí mismo. Y, en segundo lugar, impide una presencia pura, alingüística, del sentido. Por eso, no se trata tanto de sustituir la *phoné* por la escritura sino de “elaborar un nuevo concepto escritura” que “comprendería” también la lengua oral: la “*archiescritura*”.

La Deconstrucción, concluye Sáez, “permite mostrar el sinsentido del logocentrismo occidental del pensamiento de la identidad” dando espacio al pensamiento de la diferencia<sup>1388</sup>. Por eso, la estrategia que ha de mostrar la deconstrucción es interna al lenguaje conceptual que pretende combatir. La deconstrucción hace patente<sup>1389</sup>, así, no tanto un “margen” de la filosofía sino el fenómeno de la “*diseminación*”, involucrando “la indeterminabilidad de todo margen”.

### 9.8.2. J. Derrida (1930-2004).

Como comenta el mismo J. Derrida<sup>1390</sup>, la ontología es una filosofía del poder. Si el otro es el otro, ningún logos como saber absoluto puede comprender el diálogo y el trayecto hacia el otro. En este desbordamiento absoluto de la ontología como totalidad y unidad de lo mismo el ser-por lo otro se produce como infinito puesto que ninguna totalidad puede abrazarlo. O lo infinito es irreductible a la representación de lo infinito. La expresión de este infinito es el “rostro”. La cara no es el rostro más que en el cara a cara. Lo infinito no se entiende, entonces, como Otro más que bajo la forma de lo infinito.

En ese sentido, cuerpo es decir también exterioridad, localidad en el sentido plenamente espacial... Cero, origen del espacio... Pero origen que no tiene ningún sentido antes de él, que no puede ser separado de la genitividad y del espacio que engendra y orienta: origen inscrito. La inscripción, comenta, es el origen inscrito trazado y desde entonces, inscrito en un sistema sin la que no habría ya “cuerpo” propio. *Rostro* del otro, irreductiblemente exterior. Sí el rostro es cuerpo, es mortal.

Por otra parte, dice<sup>1391</sup>, escribir marca y deja huella, pero las huellas no dependen de la marca. La marca, es faltar al presente y hacer que el presente falte. Tampoco remite a ninguna presencia inicial, como si no hubiera una huella sino huellas...siempre repetidas. El psicoanálisis freudiano<sup>1392</sup>, propone una nueva teoría del archivo: toma en cuenta una tópicica y una pulsión de muerte. Pero no puede no guardar un peso de impensado: como represión y supresión. La cuestión del *Archivo*, no es cuestión del

---

<sup>1384</sup> Op.cit.: 436.

<sup>1385</sup> Op.cit.: 438.

<sup>1386</sup> Op.cit.: 439.

<sup>1387</sup> Op.cit.: 440.

<sup>1388</sup> Op.cit.: 443.

<sup>1389</sup> Op.cit.: 444.

<sup>1390</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia* (1967). Ed. Anthropos. Barcelona. 1989.

<sup>1391</sup> Derrida, J. *El paso (no) más allá*. Ed. Paidós. Barcelona. 1994.

<sup>1392</sup> Derrida, J. *Mal de archivo (una impresión freudiana)*, Ed. Trotta. Madrid. 1997.

pasado, es una cuestión del “porvenir”. Una mesianidad espectral, que no quiere decir mesianismo, trabaja con el concepto de archivo y lo vincula con una experiencia de promesa: reprimir el archivo, archivando la represión. Desde que hay lo Uno, dice, hay asesinato, herida, traumatismo: lo Uno se guarda de lo Otro luego Uno se hace violencia. En este sentido, todas las tesis freudianas, están resquebrajadas, divididas, son contradictorias: todo concepto funciona así: dislocándose siempre porque nunca hace Uno consigo mismo. La especie, el aspecto, el espectro: nada es menos seguro que la palabra archivo.

El otro, recalca<sup>1393</sup>, es lo que no se inventa jamás...el otro llama para venir y no arriba más que en muchas voces. El trazo que se avecina, es el trazo trazado que se abre, pero haciendo una incisión, que desgarrar y señala la separación, el límite, el margen, la marca. Y en la medida en que *un trazo abre el paso* de nombrar en la lengua (escrita o hablada), el mismo no es nombrable en cuanto que separación, ni literalmente, ni propiamente ni metafóricamente. Llama “encentadura”: al trabajo que abre, grabado, que se hace entalladura. Y por medio de esa incisión, aquellas quedan selladas, consignadas.

¿Qué es el cuerpo de una falta, en esta escritura, se pregunta: “donde se intercambia, sin presentarse jamás, las huellas de cualquier otro”? Derrida, llama "cuerpo extranjero" para designar esta cosa que no se puede asimilar, ni rechazar, ni interiorizar, al límite de un trazo visible entre el adentro y el afuera, forcluir pero, asimismo, citando a Freud, “cuerpo extranjero, define el síntoma como un cuerpo extranjero al yo”. Un cuerpo extranjero, es siempre un síntoma en el cuerpo del yo, es un cuerpo extranjero al cuerpo del yo.

Respecto a la sexualidad del *Dasein*, comenta que el *Dasein* en general esconde, abriga en él, la posibilidad interna de una dispersión o de una diseminación fáctica en propio cuerpo y por ende en la sexualidad. Todo cuerpo propio es sexuado y no hay *Dasein* sin cuerpo propio. Es el cuerpo propio mismo, *la carne, el Leiblichkeit* lo que arrastra originariamente al *Dasein* en la dispersión y como consecuencia, en la diferencia sexual. Asignado a un cuerpo, el *Dasein* es, en su facticidad, separado, sometido a la dispersión y a la fragmentación y por eso mismo, desunido, desacordado, partido, dividido por la sexualidad, hacia un sexo determinado. El *Dasein* es *Geworfen* (ser-arrojado); por lo tanto, hay un ser arrojado del *Dasein* antes incluso que aparezca: el *Dasein es Mitsein con el Dasein*. Ser-con, del arrojamiento diseminal.

Respecto a la mano y al tocar<sup>1394</sup>, el pensamiento es un camino, en camino, pero ocupado por un pensamiento de la mano. El hombre no tiene manos, son lo que la mano ocupa, para disponer de ella, la esencia del hombre. La mano del hombre es lo que es desde el habla o la palabra, la manifestación más originaria será el gesto de la mano para volver manifiesto la palabra, a saber, la escritura manual, manuscrita, que muestra e inscribe la palabra para la mirada. El cuerpo vivo, comporta *partes extra parte*, comenta. Al parecer: “no se puede tocar más que un cuerpo extenso, pero no toda extensión es necesariamente tocable”. *La boca*, comenta Derrida, une dos inconmensurabilidades, la del pensamiento psíquico y la del cuerpo, en una extensión a su vez, inconmensurable, y responde. Con lo que habría que distinguir entre extensión y espaciamento. Y emulando a Freud dictamina que allí donde eso se toca, un yo: “la Cosa se toca aun allí donde no se toca nada”.

Y como tocar y el no-tocar se tocan, es por lo que alude a la escritura de J.-L. Nancy: implacable deconstrucción de la filosofía moderna del cuerpo propio o la carne (extirpación, expulsión, ex-crito), la de este último. Aún si, "todo acaba por comulgar con un pesaje", un cuerpo siempre pesa, o se deja pesar, sopesar...pensar lo que se ofrece al tacto: es "corpus, en cuanto pesa". Por consiguiente, en cierto modo, el piensa.

---

<sup>1393</sup> Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017.

<sup>1394</sup> Derrida, J. *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011.

En ese sentido, Derrida ha pasado de la extensión de una psique...al peso, al peso del cuerpo como el peso del pensamiento. De ahí que afirme, respecto a Nancy, que ningún cuerpo propio ha tocado jamás algo tan abstracto como un límite. Pero, a la inversa..."jamás se tocó otra cosa que un límite" ... tocar es tocar un límite, una superficie, humor de, un contorno. El objeto, o la cosa de lo tocable, es lo intocable: "lo tocable es lo imposible de tocar". El tocar sería, en el ser, como ser, el *contrato del con*, con uno mismo, como con el otro...como contacto, comunidad como contacto. La relación del tacto consigo mismo, es inmediata, espontánea, directa e intuitiva. En la experiencia de lo tocante-tocado..." sólo en el tocar puede el cuerpo propio constituirse como tal originariamente".

Todo el problema de la carne misma es su corporeidad antes y más allá de cualquier incorporación, por eso "nunca se toca sino tocando un límite en el límite": donde divide el tocar en el tacto, donde lo expropia, ese límite inscribe (ex-cribe) lo intocable-intangible en el contacto. Pensamiento del "tocarse-tu" habría sido preparado: Uno: hay que decir reflexividad y no especularización. Dos.- El "tocarse-tu" se mantiene incalculable. No es ni uno, ni el doble<sup>1395</sup>. Tres.- A esta infracción del otro, de lo que no puede volver a él sí, llamémosle "*condición del deseo*"<sup>1396</sup>. Cuatro.- Está aquí en juego el gozar del goce. Cinco.- Todo este tiene lugar con riesgo de muerte a cada instante<sup>1397</sup>. Seis.- La aparición de una gramática ("tocarse tu") esta intervención ex-cribe, logra hacer salir la escritura señalando que tú no será(s)<sup>1398</sup>. Para que yo sea tocado por ti, es preciso que yo pueda tocarme: "un ser incapaz de tocarse no podría plegarse a aquello que lo despliega absolutamente a lo completamente otro" (esto debería valer para toda "vida". Y, por otra parte, en consecuencia, hacer de la vida del viviente un concepto generalizado respecto de esa posibilidad del tocarse-tu). Siete.- Aquello que allí se toca es también lo intangible. El tocar...es "aquello que sabe romper con inmediatez". Ocho.- Habría que pensar, pesar, "la relación entre pensamiento y pesaje"<sup>1399</sup>. El mimo<sup>1400</sup>, como "escritura corporal" (*pallets*), mima una escritura y se deja escribir en una escritura. Y la letra, lo que de espacioso saca de ella, mediante pliegues, repliegues, despliegues, expansión, debemos volver a trazar su dibujo. En este sentido, la palabra no podría ser un sistema completo ni un cuerpo propio.

Para que haya fantasmas, añade Derrida<sup>1401</sup>, es preciso un "retorno al cuerpo", pero a un cuerpo más abstracto que nunca. No volviendo al cuerpo vivo del que son arrancados las ideas o los pensamientos sino encarnando éstos en otro cuerpo artefactual, un "cuerpo protético", un fantasma del espíritu, podría decirse, un "fantasma de fantasma". Una vez desgajados la idea o el pensamiento (*Gedanke*) de su sustrato, dándoles cuerpo se engendra el fantasma. Una vez efectuada dicha autonomización, con la expropiación o la alineación correspondiente, y solo entonces, el momento fantasmal le sobreviene y le añade una dimensión suplementaria, un simulacro, una alineación o una expropiación más: a saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne (*Leib*)!. Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir, espectro del espíritu sin, al menos, una "aparición de carne" en un espacio de visibilidad invisible, como des-aparecer de una aparición.

El efecto espectral corresponde, pues según Marx, a una posición (*Setzung*) del fantasma, a una posición dialéctica del cuerpo fantasmal como cuerpo propio. Todo esto ocurría entre fantasmas, entre dos fantasmas: cuando se ha destruido un cuerpo fantasmático queda el cuerpo real. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico, su vida decaída y culpable, sino que también es la impaciente y

---

<sup>1395</sup> Op.cit.: 397.

<sup>1396</sup> Op.cit.: 398.

<sup>1397</sup> Op.cit.: 400.

<sup>1398</sup> Op.cit.: 408.

<sup>1399</sup> Op.cit.: 409.

<sup>1400</sup> Derrida, J. *La Diseminación* Ed. Fundamentos. Madrid. 2007.

<sup>1401</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, Ed. Trotta. Madrid. 1995.

nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu. El fantasma, en este sentido, sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión.

### 9.8.3. J.-L. Nancy (1940-).

Continuemos con J.-L. Nancy. A propósito de él, dice Santos Guerrero <sup>1402</sup>, respecto a la obra de arte, que en la pintura el sujeto está expuesto, en ella se produce la “exposición” de su interioridad, de lo que el sujeto es en absoluto Auto = ex = cuerpo (Corpus). La mirada es, pues, una incorporación al mundo en virtud de una guarda que pasa por otro y se extravía en su retorno.

Según Nancy <sup>1403</sup>, dice Vásquez Rocca, la pregunta por el cuerpo está ligada desde su génesis a la clásica” dualidad entre el cuerpo y el alma de cuño platónico-cristiano”; dualidad occidental que aún hoy parece difícil pensar el "cuerpo" sin oponerlo del modo más natural al "alma" o al "espíritu". La piel, el órgano más extenso del cuerpo, pone en contacto el dentro con el afuera, reteniendo, protegiendo, comunicando, sintiendo, almacenando o regulando ese frágil equilibrio que configura todo organismo y su madeja de singularidades efervescentes. Para Nancy, la característica de un cuerpo, es la de ser una “exterioridad no pensable en sí misma, ni pensante, una alteridad que pesa fuera del pensamiento”, que lo fuerza a calibrar alrededor de sí misma el propio movimiento, porque más allá de él no hay nada. El cuerpo, nos dice: “es la exposición infinita de la existencia que en eso se vuelve evidencia”. Es decir que la “psique es cuerpo”, siendo, precisamente esto lo que se escapa, y por tanto que lo escapado lo constituyen en tanto que “psique” y en dimensión de un no -(poder/querer)-saber-se.

El cuerpo es “aquello que el pensamiento trata de tocar”: cuerpos de psique, ser-extenso y fuera de sí de la presencia-en-el-mundo. De ahí que, si en Nancy hay una *Ontología del Cuerpo*, esta ha de ser “modal” y nunca sustancial, del mismo modo, dice el autor, que el propio Derrida califica su pensamiento de “cuasi-hiper-trascendental-ontologización del tacto (y no del tocar)”. El mundo de los cuerpos se afirma, por así decirlo, en la densidad, en el peso de los cuerpos. Entonces un cuerpo siempre pesa, “el cuerpo es un peso”.

Por otra parte, la existencia de un cuerpo está inextricablemente vinculada a la existencia de otros, expuesto a una "multitud" o a una "comunidad de cuerpos". Por eso, un “cuerpo representa para otro cuerpo desde el "afecto": ser afectado y afectar, ser tocado y es tocar”. Toda la cuestión del *co-estar* reside en la relación con el límite. En suma, para Nancy, el cuerpo sería eso: lo abierto y lo expuesto, el cuerpo es para sí mismo un afuera. El cuerpo ha dejado de ser algo natural.

Señala también Vásquez Rocca <sup>1404</sup>, a propósito de Nancy, que las nuevas tecnologías, no sólo están conformando nuevas formas de subjetividad, sino también, una "nueva carne". El cuerpo ha dejado de ser algo natural dando paso a pensar en un cuerpo fragmentado, en un *Cuerpo Sin Órganos*, como conjunto de prácticas para lograr desprenderse del cuerpo: sólo puede estar poblado por "intensidades de dolor": sólo las intensidades pasan y circulan. De ahí que la verdad del sujeto sea su "exterioridad y su excesividad". Nancy, comenta el autor, no quiere escribir del o sobre el cuerpo, sino quiere "escribir e inscribir el cuerpo". Escribir el cuerpo significa hacer “inscripciones

---

<sup>1402</sup> Santos Guerrero, J. 2007. “Cruzar las miradas: Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy”. 2007. En: <https://docplayer.es/63780516-Nancyt-r-opias-cruzar-las-miradas-jacques-derrida-y-jean-luc-nancy-julian-santos-guerrero-mis-verdaderos-amigos-me-intimidan-siempre-j.html>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1403</sup> Vásquez Rocca, A. 2011. “Jean-Luc Nancy: *Téchne de los cuerpos y apostasía de los órganos; El intruso, ajenidad y reconocimientos*”. Universidad Andrés Bello - Universidad Complutense de Madrid. 2011. En: <http://www.observacionesfilosoficas.net/ontologiyfenomenologia.htm>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1404</sup> Vásquez Rocca, A. “Jean-Luc Nancy; *La Filosofía del cuerpo y las metáforas de la enfermedad*”. 2012. En: <https://es.scribd.com/document/205670738/Revista-Observaciones-Filosoficas-Jean-Luc-Nancy-La-Filosofia-del-cuerpo-y-las-metaforas-de-la-enfermedad>. Recup.: Enero 2020.



sobre él”, tocarlo y esculpirlo con el pensamiento, desarrollar una somato-grafía, para hacer que el cuerpo mismo sea leído. De ahí, que cada zona del cuerpo tenga en sí misma el valor de lugar de exposición del ser.

Según Rodolfo Wenger<sup>1405</sup>, ya no se podrá hablar de finalidades en función de un cuerpo post-orgánico o in-orgánico que se encuentra orientado hacia un fin trascendente, sino que lo que acontece, sucede como evento determinado en sí mismo. En este sentido, el cuerpo es un “objeto dado a un pensamiento finito”. Se trata de comunicar el cuerpo sin significarlo, de plasmar el texto siguiendo las formas de la carne. Más que de alcanzar la escritura se trata de alcanzar su límite, porque la escritura apropiada del cuerpo se posiciona sobre el límite que separa el pensamiento desde el cuerpo, del cual el lenguaje toca su indecible alteridad. Concluyendo que, en Nancy, el cuerpo es la “exposición finita de la existencia” que en eso se vuelve evidencia.

Ya, el mismo Nancy<sup>1406</sup>, ante la pregunta ¿Qué es el cuerpo?, responde que es “la apertura sensible” de lo que se puede llamar “alma” o “espíritu”. El cuerpo es una relación con el mundo que no deja de estar en la apertura y en el cierre.

En una entrevista a este pensador<sup>1407</sup>, comenta que cuando se toca el cuerpo de alguien, se toca la persona. Desde Nietzsche, añade, el cuerpo, que de alguna manera había sido relegado, vuelve a estar en el centro de la reflexión. La verdad de un cuerpo no está en su unidad, afirma. Y el hecho de que no haya un principio ni ningún valor superior ni sentido último, no significa que no haya nada en absoluto: al contrario, podemos ver las cosas con mayor claridad desde la misma vida, desde las vidas, todas las existencias singulares, particulares.

En su obra más determinante, por lo que a este asunto se refiere, *Corpus*, Nancy<sup>1408</sup>, enuncia que el cuerpo es la “certidumbre confundida, hecha astillas”. El cuerpo propio o la propiedad misma, es “el ser-de-suyo” en cuerpo, pero al instante, siempre es un cuerpo extraño el que se muestra, monstruo imposible de tragar. Por eso, se trata que se escriba, no del cuerpo sino el cuerpo mismo, no la corporeidad sino el cuerpo. Escribir, dice, toca el cuerpo, presencia, de hecho, Nancy no sabe de escritura alguna que no toque. Lo que se llama escritura y lo que se llama ontología solo tienen que ver con la colocación de lo que se queda, aquí, sin sitio. En ese sentido, ontología del cuerpo es igual a “excripción del ser”. Si escribir es el pensamiento dirigido, enviado al cuerpo, no es posible escribir al cuerpo o escribir el cuerpo sin rupturas, cambios de parecer, discontinuidades ni tampoco sin inconsecuencias, contradicciones, desviaciones dentro del discurso mismo. En este sentido, añade, el cuerpo es la “arqui-tectónica del sentido”. Los cuerpos son primariamente y siempre, otros: “Otro, es un cuerpo”, porque solo un cuerpo es otro. De un cuerpo no hay nada que descifrar salvo esto, que “la cifra de un cuerpo es ese mismo cuerpo no cifrado, extenso”. ¿Qué hay que sea más común que los cuerpos?.

Antes que cualquier otra cosa “Comunidad” quiere decir, para Nancy, la “exposición desnuda de una evidencia”. La encarnación se estructura como una descorporización. En ese sentido, el cuerpo significante solo encarna una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser cuerpo sin un espíritu que lo desincorpora: “Solo hay cuerpos en acto y cada cuerpo es psique”. Cada pensamiento es un cuerpo: cada pensamiento es.

---

<sup>1405</sup> Rodolfo Wenger, C. “J.-L. Nancy: una nueva ontología del cuerpo” 2012. En: <http://perspectivasesteticas.blogspot.com.es/2012/11/j-l-nancy-y-una-nueva-ontologia-del.html>. Recup.: Enero 2019.

<sup>1406</sup> Nancy, J. L. “Aisthesis: el arte y el cuerpo”. 2012. En: <https://teoriadelanza.wordpress.com/2012/04/23/la-danza-es-una-intensificacion-del-cuerpo-jean-luc-nancy> fbclid=IwAR2uaIvmuduOkq0X\_U9Zhg9c9pUBXrpXBugmsRkNK2yjt4FYGczV3T-UF8. Recup.: Dic.: 2020.

<sup>1407</sup> Nancy, J. L. “Nuestra civilización está llegando a su fin, está agotada”. 2013 En: <http://revistadeletras.net/jean-luc-nancy-nuestra-civilizacion-esta-llegando-a-su-fin-esta-agotada/>. Recup.: Dic.:2020.

<sup>1408</sup> Nancy, J. L. *Corpus*, Ed. Arena. Madrid. 2003: 9-110.

Entonces, “signo-de-si y ser-si-mismo del signo”: tal es la doble fórmula del cuerpo. El cuerpo, sin duda, es “eso que se escribe”, aunque no sea donde se escribe, ni tampoco el cuerpo es lo que se escribe sino siempre: “lo que la escritura ex-cribe”. El cuerpo, añade, es lo abierto, es el “ser fuera de sí”, la unidad de un ser fuera de sí. El alma es la extensión o lo extendido del cuerpo. El alma es la presencia del cuerpo, su “*stância*” como estando afuera “ex”: extensión y exposición. El “ser-ahí”, es el ser-lugar de un “ahí”, un “cuerpo”. El cuerpo es el límite del sentido<sup>1409</sup>, comentará más adelante.

En la línea del cuerpo como una *ontología del Con-*<sup>1410</sup>, nos dice que lo característico del cuerpo es estar “expuesto al con-tacto con los otros cuerpos”. La exterioridad, entonces, no solamente es el momento sino la sustancia, soporte y superficie del sujeto “mismo”, sin prejuicios de suspender de este modo el retorno dialéctico hacia sí. De hecho, en la mirada...tema ya tratado con anterioridad, ya no es la representación de un sujeto o colocado ante un mundo, es nada menos que la presentación de un mundo surgiendo a su propia visión, es su propia vivencia.

A vueltas con una posible Ontología de la relación<sup>1411</sup>, comenta que la relación no es nada que sea del orden de lo ente, sino que tiene lugar entre los entes (presencia, ser-dado, cuerpo, ser-puesto-ahí), siendo del orden de lo “incorpóreo” (estoicos): espacio, tiempo vacío y lekton (lo dicho, lo enunciado). Por eso, *Todo* en una pareja es no-entero. El hay del ahí no es ningún lugar sino solo la separación del tener-lugar y el juego del entre-lugares. Si lo sexual no es un predicado, el saber del goce, o el saber de la relación, sería el conocimiento exacto de lo que no es objeto de conocimiento. Visto de esta manera, las zonas erógenas no son sino la confirmación en el cuerpo mismo, del sexo que se difiere. Entre el cuerpo del placer y el cuerpo del niño, se daría, quizás, la comunicación de los orificios (de lo que absorbe y rechaza). De ahí que el cuerpo en zonas, se vanagloria el mismo como el “tener-lugar de la diferencia en acto”. Concluyendo que no hay acceso al goce porque “el goce mismo ya es un acceso”. Por eso, será necesario decir que la relación en tanto “zonaje, en tanto que configuración de un cuerpo-de-relación”, comienza iba mucho más allá de la estricta ocasión sexual.

En otra ocasión<sup>1412</sup>, recuerda que la “Ontología del ser” es una *Ontología de los cuerpos*. En la que la presencia precede al presente: así, no hay sino acontecimiento. Por eso, una singularidad siempre es un cuerpo- y todos los cuerpos son singularidades (los cuerpos y sus estados, movimientos, transformaciones). Respecto a lo común, la *Comunidad*, dirá, que es el régimen ontológico singular, en que lo otro y lo mismo, son lo semejante: es decir, la partición de la identidad. Existir, recalca, consiste en considerar su “sí mismo” como una “alteridad”: el ser-juntos es la alteridad. El hecho de que el ser sea finito quiere decir que no es ni sustancia, ni sujeto, sino que se ofrece “en” la existencia y “a” la existencia: por eso, finitud e historia es lo mismo<sup>1413</sup>.

#### 9.8.4. Deconstrucción y Psicoanálisis.

Las relaciones del psicoanálisis con Derrida y, por ende, con la Deconstrucción, fueron muy intensas. Aunque no fue practicante, por relaciones familiares y fraternales, hizo de él el objeto de innumerables reflexiones. En este debate, cada vez más difundido, aunque poco tomado en cuenta por los lacanianos mismos, surgen voces que tratan de discernir su limes o quiasmos, sus puntos de inflexión y cruces.

En su entrevista con E. Roudinesco<sup>1414</sup>, el mismo Derrida comenta que el “amigo” saluda una suerte de revolución freudiana, también es aquel que aprueba, asiente, afirma

---

<sup>1409</sup> Nancy, J. L. *58 indicios sobre el cuerpo*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2010.

<sup>1410</sup> Nancy, J. L. *La mirada del retrato*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.

<sup>1411</sup> Nancy, J. L. *El “hay” de la relación sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2003.

<sup>1412</sup> Nancy, J. L. *Ser singular plural*. Ed. Arena. Madrid. 2006.

<sup>1413</sup> Nancy, J. L. *La comunidad desobrada*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2011.

<sup>1414</sup> Derrida, J. “Elogio del psicoanálisis”. Diálogo con Élisabeth Roudinesco en *Y mañana qué...* Buenos

la necesidad imborrable del psicoanálisis y se interesa en la índole problemática, por tanto, deconstructible y perfectible de las relaciones entre el psicoanálisis y su derecho, como entre la teoría y la práctica. Comenta Derrida que en el momento en que escribió *De la gramatología* no conocía a Lacan. De 1963 a 1965 elaboró la problemática de la huella, una deconstrucción del logocentrismo y el falocentrismo. Fue entonces cuando comenzó a analizar la deuda de Freud para con la metafísica. En *De la gramatología* y sobre todo en *La différance* no es pensable a partir de la conciencia de sí o de la presencia a sí y su preocupación era encontrar, los motivos de la retroactividad, el retraso o la *différance* “originaria”. En Freud, dice Derrida, prefiere los análisis parciales, regionales,

El “amigo del psicoanálisis”, desconfía del positivismo y la sustancialización de instancias metafísicas o metapsicológicas. Las grandes entidades (tópicas) son llevadas por la ineluctable necesidad de alguna “*différance*” que borre o desplace sus fronteras. “Un día, lo mejor de la herencia psicoanalítica podrá sobrevivir sin la metapsicología, y tal vez incluso sin ninguno de los conceptos que acabo de nombrar”. De aquí proviene una dificultad estratégica, en ocasiones perturbadora y angustiante.

Lacan, sostiene Derrida, tiene por los espacios simbólicos de la cultura un interés que no existe en ese grado sino en muy pocos psicoanalistas de su época. Pero en todas partes trató acerca de la retórica que desde siempre trabaja en el cuerpo, la literalidad o el valor trópico de la circuncisión: la circuncisión del sexo, aquella llamada del corazón, de los labios y la lengua, etcétera. Por lo tanto, “intento interesarme, dice, tanto en la figura general y universal de la circuncisión, de la excisión y en todas esas marcaciones etno-religiosas del cuerpo”. Esas inscripciones no se realizan en cualquier lado.

En: “*El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua*”<sup>1415</sup>. El pensamiento es como un espíritu, como un alma, cuyo cuerpo es la lengua. Cree, dice Derrida, que los conceptos viven en cuerpos lingüísticos. Ahí donde hay acontecimientos de pensamiento, dice, hay en ocasiones más poesía que en obras de poetas “patentados”. Quiere ser libre de tener un pensamiento de libertad que no requiera hablar de libertad: libertad en un poema, en un espacio literario, en una mirada, en la percepción. Libertad de vivir, percibir, disfrutar, antes de que esa libertad se transforme en un asunto político, de derecho. Es la posibilidad para el ciudadano que vive en un espacio de libertad cívica: poder reservar un espacio que no esté saturado por lo político.

En “*LACAN -DERRIDA*”<sup>1416</sup>, Frida Saal comenta que poner en relación a Lacan con Derrida no tiene en sí nada de novedoso: algunos autores han hablado de Lacan con Derrida, otros, han preferido considerar a Lacan contra Derrida. Es sabido que solamente dos veces se encontraron en presencia Lacan y Derrida: el primer encuentro tuvo lugar en 1966 en Baltimore. La deconstrucción, dice la autora, pone en evidencia que no hay un significado trascendental. La diseminación es constante y nos abisma en la imposibilidad de cierre del sentido. Siempre tenemos que vérnoslas con relaciones de intertextualidad. Derrida sostiene que la lengua oral es ya escritura, lo que requiere de una condición: que no haya existido nunca el supuesto lenguaje original, natural. El mismo Freud inventa una primera experiencia real de satisfacción para dar cuenta de la satisfacción alucinatoria del deseo. Ese grado cero de la escritura y de la memoria, es, en realidad, una *experiencia primera y nostálgica que nunca existió*.

---

Aires, julio de 2003, F.C.E. 2003. En: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/psicoanalisis\\_elogia.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/psicoanalisis_elogia.htm). Recup.: Febrero 2020.

<sup>1415</sup> Derrida, J. “*El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua*”. Entrevista de José Méndez realizada en Madrid, tras la intervención de Derrida, el 22 de abril de 1997, en el ciclo «Los intelectuales», Residencia, VII-IX, 1997, pp. 3-5. Edición digital de Derrida en castellano. 1997. En: <https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/uploads/downloads/2010/05/Derrida-Jacques-El-pensamiento-es-un-alma-cuyo-cuerpo-es-la-lengua.pdf>. Recup.: Febrero 2020.

<sup>1416</sup> Saal, F. “*LACAN-DERRIDA*” archivo del portal de recursos para estudiantes [www.robertexto.com](http://www.robertexto.com). Por Frida Saal. 1994. En: <http://www.robertexto.com/archivo14/lacan-derrida.htm>. Recup.: Febrero 2020.

Por el lado de Lacan, encontramos el punto donde Derrida hace referencia a la imposibilidad de la palabra plena. Tres puntos en controversia, en este debate, según la autora. El primer punto: es el del trayecto de la carta (de la *lettre*): si la carta siempre llega a destino, significa que la carta, que la letra (carta y letra son homónimas en francés), tiene un destino propio. Esto dejaría abierta la posibilidad de un *encuentro*, en algún momento, del significante y del significado y en la que Derrida plantea explícitamente su desacuerdo con Lacan. El segundo tema: es *la verdad* como develamiento. Donde Derrida señalar que no alcanza con querer superar la metafísica para lograrlo. El tercer punto, tiene que ver con la posición trascendental del *falo*. Con todo, dice Frida Saal, es cierto que tanto Derrida, Lacan como Freud definieron sus prácticas como imposibles.

El psicoanalista, Domenico Cosenza<sup>1417</sup> en "*Derrida y Lacan: ¿Un encuentro fallido?*", nos dice de entrada, que se trata de modalidades de escritura particulares. Algo opaco, todavía latente e inexplorada ha caracterizado la relación entre ambos. ¿Cómo puede explicarse, comenta Cosenza, que estos autores tan próximos, no hayan podido entenderse, ambos lectores inspirados por la tríada Freud-Heidegger-Joyce?. Para Derrida el discurso de Lacan le era tan cercano, que no podía no leerlo. La tesis de este autor es que el principio del exceso de vecindad en la relación Lacan/Derrida, está incrustado en la lógica estructural de la carta robada. Los principios de la imputación que Derrida hace a Lacan toman la forma de un "sistema de la verdad y de la palabra" dominado por el fonologocentrismo, la metafísica de la autenticidad. Lo que impacta en Derrida, dice Cosenza, fue la presencia de un doble movimiento: poner a plena luz todos los puntos del discurso de Lacan reconducibles al núcleo de la *metafísica de la presencia*, oscureciendo, sin embargo, los puntos que no hacen posible esta operación. Veamos.

El primer nivel, apunta a la coyuntura histórica de la lectura derridiana, que el filósofo sorprendentemente no tiene en cuenta en su deconstrucción sobre el *Seminario sobre la carta robada* de Lacan. En el 75 desarrollaba su crítica a Lacan en torno a un texto del 56, sin considerar el hecho de que la enseñanza del psicoanalista en dos décadas se había transformado radicalmente llegando a las conclusiones radicales, todavía hoy por descifrar, del *Seminario XXIII El síntoma*, realizado precisamente en el 75-76. Por su parte, sostiene Cosenza, las referencias de Lacan a Derrida en el curso de su enseñanza son extremadamente raras.

Podríamos aislar al menos dos puntos en el espectro del Seminario. La primera referencia, muy anterior a la publicación de *Le facteur de la vérité*, la encontramos en el *Seminario XVIII De un discurso que no fuera semblante* (lección del 10 de marzo del 71). Aquí Lacan hace una alusión inequívoca al pensamiento de Derrida, pero sin especificar su nombre. La segunda referencia, desarrollada explícitamente, la encontramos en el *Seminario XXIII El síntoma*, en la última lección del 11 de mayo del 76, por ende, un poco después de la publicación del clásico texto derridiano sobre Lacan. Todavía no encontramos aquí alguna traza que nos haga pensar en una lectura y en una toma de posición de Lacan con respecto a la crítica levantada por Derrida. Acusación que gira en torno al estatuto de la "*palabra plena*", reconducida al núcleo del fonologocentrismo de la metafísica de la presencia, y de la cual es necesario hacer una desedimentación deconstructiva que permita un suplemento al origen, aquello que Derrida nomina como "arquiescritura".

---

<sup>1417</sup> Cosenza, D. "*Derrida y Lacan: ¿Un encuentro fallido?*". 2008. En: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2008/05/domenico-cosenza-derrida-y-lacan-un.html> Recup.: Febrero 2020.

El punto clave apunta al problema de la escritura, pero esta vez a partir de aquello que considera el punto terminal más sólido de su propia enseñanza: la estructura del *nudo borromeo*. Primero que todo, el nudo no puede producirse sin escribirlo, es en sí mismo una escritura, un hacer que es sostén del pensamiento. En segundo lugar, Lacan distingue su posición de la de Derrida, en los términos de dos modalidades diferentes de escritura: la propia escritura del nudo borromeo, por un lado, y la "escritura como precipitación significativa" en lo que refiere a Derrida.

Muerto Lacan, Derrida en efecto, sin desmeritar las críticas señaladas en "*Le facteur de la vérité*", hace en esta ocasión un elogio articulado de Lacan poniendo en evidencia aquellos puntos nodales que hacen a su enseñanza imprescindible para el pensamiento contemporáneo. El exceso de proximidad, el Lacan demasiado filósofo, el Derrida demasiado adentrado en el terreno del psicoanálisis, vuelve a trazar el escenario de la relación entre los dos grandes maestros.

Las tesis que sostiene Cosenza, es que el objeto de la cuestión Derrida/Lacan trasciende lo imaginario, no es reabsorbible en la dialéctica especular de reconocimiento/desconocimiento. Por el contrario, la apuesta en juego es la cuestión de *lo imposible*, a la cual tanto Lacan como Derrida, vía Freud, llegan a partir de caminos diversos. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis lacaniano y el deconstruccionismo derridiano se configuran: primera tesis, como *prácticas que gravitan en torno a lo imposible* de decirse, que apuntan al punto ciego de la significación. Todavía, segunda tesis, *tendríamos que hacer con estas dos* diversas e irreductibles prácticas de lo imposible. Si la práctica lacaniana va en la dirección de una reducción que apunta a aislar el modo de goce singular del sujeto orientada a la asunción, de parte del analizante, de su punto de imposible. La práctica derridiana mantiene en circulación el empuje infinito que Lacan definía como "precipitación significativa" sin momento de concluir. Tampoco se puede desdeñar sus filiaciones: de un lado la deuda de Derrida en la confrontación de Nietzsche, que no reviste en Lacan una centralidad comparable. Y, por otro lado, la referencia de Spinoza en la enseñanza de Lacan, del cual ha adquirido el gusto por la formación de la estructura de la experiencia humana en términos de matema.

No queríamos concluir este apartado sin "*Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*" de Paco Vidarte<sup>1418</sup>, filósofo y verdadero amigo del psicoanálisis, en una escritura, que también, no deja de ser sumamente testimonial y por tanto, original. Dice Vidarte que tiene mucha dificultad para no ver en la noción de "real", de "objeto a", de "castración", de "sujeto supuesto saber" y en el "no hay relación sexual" de Lacan, la misma cosa que el "acontecimiento", el "resto", la "diseminación", la "différance", la crítica del logofonocentrismo y la "justicia" en Derrida.

Decir que Lacan y Derrida se parecen mucho no tiene por qué parecerle inquietante a nadie. En cualquier caso, a Vidarte le gustaría que fuera considerado dentro del orden de la invención, pues *todo está por inventar* entre Lacan y Derrida, ello supone un enorme esfuerzo: "Nada hay que encontrar ni que descubrir en los escritos de estos hombres, pero todo está por inventar". Lo que le interesa es inventarse la relación Lacan/Derrida. Leer, por ejemplo, *Joyce le symphome* y *Ulysse gramophone a la vez*, *La ética del*

---

<sup>1418</sup> Vidarte, P. "*Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*" (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid). Conferencia pronunciada el 19 de octubre de 2006, en Buenos Aires, en el marco de las V Jornadas internacionales Nietzsche y I Jornadas internacionales Derrida. 2006. En: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/derridalacan.htm> . Recup.: Febrero 2020. Texto recomendado por el propio autor, sevillano él, y buen conocedor de la obra de ambos: hizo su propia tesis doctoral con Derrida. Su prematuro fallecimiento nos dejó huérfanos de un pensador original, radical y defensor de los márgenes, especialmente LGTBI. Sirva este humilde exergo como recuerdo de una rememoración que no fue sin su correspondiente reviviscencia afectuosa.

psicoanálisis y *Psyché* o *D'un discours qui ne serait pas du semblant* y *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*<sup>1419</sup>.

“Estoy empeñado en que la deconstrucción y el psicoanálisis se abran las puertas mutuamente”, dice Vidarte. La relación Lacan/Derrida también es del orden de lo *impossible*. La deconstrucción y el psicoanálisis coinciden en definirse a sí mismas como tareas imposibles. Entre Lacan y Derrida no hay relación sexual. De Lacan, de lo poco que se conoce, desde la filosofía, es el Lacan estructuralista de los *Escritos*: este primer Lacan, el estructuralista de antes de los años 70, es justamente aquél con el que se enfrenta Derrida y al que le dedica todos sus esfuerzos. Esta confrontación, la ganará Derrida sobradamente. Pero hay otro Lacan, gran desconocido, cuya *Kehre* se suele situar en el seminario *Aún* del 1972, que reniega de su primera etapa y que también le gana sobradamente en su autorrefutación al primer Lacan<sup>1420</sup>.

Psicoanálisis y Deconstrucción, afirma Paco V, comienzan por una doble apuesta, apuesta por la alteridad radical y por el desajuste, articulada de este modo: el desajuste (*im*)posibilitará el acontecimiento. Lo que le interesa señalar es la doble apuesta de Derrida: la afirmación de lo *radicalmente otro*, heterogéneo, sin horizonte de espera, lo porvenir, el acontecimiento; y, por otro lado, la afirmación del origen de la justicia como *out of joint*, desajuste, falla, corte, justa apertura que permite que justamente algo acontezca, fuera de tiempo, intempestivo, a contratiempo.

En Lacan también se puede ver esta axiomática doble, dice Vidarte. Por un lado, la misma afirmación de la divisibilidad, del corte, del *out of joint* en el origen “prematuración”, desincronía, contratiempo, el corte de la palabra y que situaría del lado de la *différance* y de la *dissémination*. También, encontramos en Lacan su célebre aforismo forjado en torno a 1971: “no hay relación sexual” que interpreta del lado de la justicia derridiana, de la *adikía* de Anaximandro, de la dislocación, como imposibilidad de la presencia, de la reunión, de la *Versammlung* o del *Fug* heideggeriano. Consigna absolutamente antiestructuralista este imperio de la no relación. Como en Derrida, la separación y el corte, dan lugar, posibilitan que algo ocurra. Si el psicoanálisis pretende algo, dice Vidarte, es permitir que acontezca el goce de lo real, que Lacan define también como “lo imposible”, en el sentido de lo inasible, indomeñable, e inanticipable en ningún horizonte de sentido.

Lo mismo que en Derrida la captura logofonocéntrica por parte de la metafísica dejaba un “resto”, una “ceniza” al que se consagraban todos los esfuerzos, en psicoanálisis sucede algo análogo ya que el efecto de captura por lo simbólico del acontecimiento del goce deja un resto gozoso inasimilable, inescrible, siempre molesto, que Lacan bautiza como “objeto a”. Lo real sólo aparece ante la decepción de la verdad y del sentido, cuando nos dejamos más bien encontrar por lo real. La tarea del psicoanálisis no será otra que perturbar en el sujeto su defensa contra lo real, no tanto la de interpretar lo reprimido.

Derrida llama real a la venida imposible del acontecimiento inapropiable y resistente. Lo real derridiano se define al igual que en Lacan como lo imposible. Lo real también

---

<sup>1419</sup> “Ponerlos juntos, la imposible contigüidad de *Genet* y *Hegel* en *Glas*; o la lacaniana metonimia de *Kant con Sade*, yuxtaponiéndolos, esperando que la metonimia Lacan/Derrida haga surgir inesperados efectos de (sin)sentido. Un discurso sobre el síntoma Lacan/Derrida: síntoma quiere decir “caer juntamente”, “coincidir”. La trampa está en querer ver en el síntoma algún sentido más allá de esta asintó(má)tica cadencia. Cada vez que pasemos de Lacan a Derrida perderemos el “objeto a” y cuando pasemos de Derrida a Lacan perderemos el “resto”. Lo que le interesa es lo intraducible de esta operación; llama a este resto intraducible, “objeto pequeño j@cques”, causa del deseo y de la traducción, de lo interminable del análisis de esta metonimia” (Op.cit.).

<sup>1420</sup> “De lo que tenemos testimonio fehaciente es de la confrontación del mejor Derrida con el peor Lacan: eso ha llevado a muchos deconstructivistas a desatender la obra de Lacan, y a los lacanianos a una profunda desconfianza y alejamiento respecto de la deconstrucción” (Op.cit.).

se define también como “venida o acontecimiento de lo otro”, experiencia primigenia de lo imposible que enlaza nuevamente a psicoanálisis y deconstrucción<sup>1421</sup>.

*Psicoanálisis y Deconstrucción* se nos aparecen, así como un “aprender a decir” y un “aprender a vivir” que “permitan” el acontecimiento, arreglárselas con él desde la imposible experiencia de vivirlo y de decirlo: “es curioso cuando menos que, una vez más, Derrida llegue al mismo lugar que Lacan, cuando en el fin de análisis, el síntoma aparezca también como irreductible a la interpretación y no quepa sino reconciliarse, identificarse con él”.

## **9.9. Cuerpos Hipermodernos (J. Baudrillard, S. Zizeck, J. Alemán, J. Butler).**

### **9.9.1. Bosquejo sobre la Hipermodernidad.**

Cuando en este último apartado venimos a referirnos a la *Hipermodernidad* queremos referirnos, e incluir también en su seno a la llamada *Postmodernidad*, en los cuales podrían incluirse también algunos autores del llamado pensamiento de la Diferencia, incluso postestructuralistas, como Vattimo, Lyotard, Lévinas o Derrida.

Si hemos primado el término Hiper- sobre el Post- es para acentuar, como más adelante se verá, que no se trata tanto de una caída, degradación o *mise en abisme* de los significantes amos que conformaron el pensamiento Moderno y el posterior de la sospecha, con la consiguiente caída del Padre, de la emergencia del "pensamiento débil", la caída de los grandes relatos, la disolución del sentido y las significaciones, etc, asertos, todos estos, propios de la llamada Postmodernidad; como más bien una auténtica entronización y consunción de una modalidad discursiva que llega a trastocar las propias relaciones entre lo real y la realidad. Y, en las cual nos encontramos atrapados: atrapados en el sentido de una tipología de la cual no se encuentra condición de salida alguna. Vaticinado por Heidegger, Benjamin, Foucault, La Escuela de Frankfurt, pero también por el psicoanálisis, especialmente el lacaniano, la elevación hasta el cenit de lo social del objeto de goce es efecto de un auténtico desbaratamiento en el orden signifiante y discursivo, cuyos efectos aún comenzamos a vislumbrar. Así, la alusión al *Discurso del Capital*, lacaniano, como reverso ineluctable del *Discurso del Amo*, hegeliano y ordenador del todo el pensamiento moderno occidental, encuentra en estos tiempos su más insigne realización.

Como veremos, en el llamado discurso del Capital, la imposibilidad es imposible como categoría, siendo su resultado el Todo posible: por lo tanto, "falta la falta", tan propia, a niveles ópticos, del nuestro tiempo epocal.

El término *Hipermodernidad*, según Tamés, consiste un término creado por Lipovetsky en el 2006.

G. Lipovetsky<sup>1422</sup>, junto con Baudrillard, parten de la cúspide de los años 50-60 del pasado siglo para poder entender lo que sucede a partir de los 80,s. A partir de este periodo la res pública da paso a res privada con rasgos del tiempo: mínimo de represión, máximo de compresión y aceptación, máximo hedonismo y capacidad de elecciones, mínima austeridad y máximo deseo. Es necesario, para el filósofo francés, concebir el término hiper-modernidad para describir estos recientes tiempos por venir.

Lo hipermoderno es más preciso que lo posmoderno: lo hiper es lo acelerado, sintetiza, es la secularización máxima basada en los tres pilares de la modernidad: el mercado, la

---

<sup>1421</sup> "Deleuze da una definición del psicoanálisis que bien nos valdría como telón de fondo para este “poner juntos” al psicoanálisis y la deconstrucción: “ciencia de *los acontecimientos puros*” (Op.cit.).

<sup>1422</sup> Tamés, E. “*Lipovetsky: del vacío a la hipermodernidad*”. 2007. En: <https://biblat.unam.mx/es/revista/casa-del-tiempo/articulo/lipovetsky-del-vacio-a-la-hipermodernidad> Recup.: Dic.2020.

eficiencia técnica y el individuo. Como podemos entrever, de la hipermodernidad no se pueden detectar rasgos que lo puedan elevar a auténtica categoría de paradigma filosófico, incluso, no vemos rasgos inherentes a la posibilidad del manejo discursivo mismo en su relación y descripción de la realidad.

Bien se puede argumentar que la hipermodernidad es, a lo sumo, una descripción antropológica, histórica o, a lo sumo, una nueva moral bajo un régimen económico. Bajo esta caída de los ejes simbólicos que comandan el mundo, en su desnudez real e imaginaria, en esta ruptura de las relaciones topológicas entre materia, forma y substancia solo parece caber su mera descripción y constatación por fuera de cualquier esperanza de una lógica constituyente, instituyente y estructurante. Frente a esto, la pregunta por el que hacer se impone de maneras diversas: la "inmunización", la "emancipación" son conceptos que a menudo salen a relucir.

Será de este cruce, entre el sujeto y el Capital, donde la mercancía resulta elevada a categoría casi ontológica, y que lleva a mutar a los sujetos y sus cuerpos, bajo lo que se ha venido en llamar las "subjetividades neoliberales", de la que deberemos dar cuenta.

Entre estos pensadores, casi todos actualmente vivos, hemos seleccionado a aquellos de lo más representativo del pensamiento actual, independiente de sus orientaciones teóricas, tanto a niveles epistémicos como antropológicos y políticos, por lo que al cuerpo remiten.

### 9.9.2. J. Baudrillard (1929-2007).

Uno de los padres del llamado pensamiento Postmoderno.

En, *De la seducción*<sup>1423</sup>, plantea un abordaje de la corporeidad desde el ámbito de la seducción, convertida esta en un carácter cuasi ontológico en tanto pura apariencia "deseante" convertida en motor del mundo. El exceso adquiere acá un auténtico carácter de economía libidinal, en la línea deleuziana y lyotardiana.

Como vemos, la tan antigua y tratada cuestión de la primacía del ser sobre el ente, llega a cierto paroxismo. Veamos la tesis que pretende sostener: ¿Palabra de mujer?: "Una de dos: o el cuerpo en todo esto no es más que una metáfora o bien, con esta palabra del cuerpo, con esta palabra de mujer, hemos entrado definitivamente en un destino anatómico, en la anatomía como destino". Nada de todo esto se opone radicalmente a la fórmula de Freud. Ahora bien, apuntala: "solo la seducción se opone radicalmente a la anatomía como destino. Solo la seducción quiebra la sexualización distintiva de los cuerpos y la economía fálica inevitable que resulta"<sup>1424</sup>. Cualquier movimiento que crea subvertir los sistemas por su infraestructura es ingenuo. *La seducción*, comenta Baudrillard, "es más inteligente, lo es de forma espontánea, con una evidencia fulgurante" -no tiene que demostrarse, no tiene que fundarse- está inmediatamente ahí, en la inversión de toda pretendida profundidad de la realidad, de toda psicología, de toda anatomía, de toda verdad, de todo poder. Sabe, es su secreto, que no hay anatomía, que no hay psicología, que todos los signos son reversibles: "nada le pertenece, excepto las apariencias". A la seducción, concluye, todos los poderes se le escapan porque hace reversibles todos los signos.

*La violencia del mundo*<sup>1425</sup>, consiste en un texto de Jean Baudrillard con Edgard Morín, en el que disertan sobre los efectos del capitalismo generalizado como caída de toda regulación simbólica. Comienza Baudrillard, comentando que la violencia de lo mundial pasa también por la arquitectura. Las torres -*Gemelas*- fatigadas de ser ese símbolo demasiado pesado de soportar, se derrumbaron esta vez físicamente del todo...sólo debería construirse aquello que, por su excelencia, sea digno de ser

---

<sup>1423</sup> Baudrillard, J. *De la Seducción*. Ed. Cátedra. Madrid.1998: 16-17.

<sup>1424</sup> Op.cit.: 16-17.

<sup>1425</sup> Baudrillard, J. y Morín, E. *La violencia del mundo*. Ed. Paidós. Barcelona. 2004.



destruido. En este estadio moderno, tanto la imagen como el acontecimiento, sobrefusionados, se vuelven inimaginables<sup>1426</sup>. Lo real, apunta, se agrega a la imagen como una prima de terror, como un estremecimiento más. “El mensaje secreto es...según parece...el intercambio imposible de la muerte, el desafío al sistema mediante el don simbólico de la muerte”. En este sentido, agrega, el terrorismo es el acto que “restituye una singularidad irreductible en el corazón de un sistema de intercambio generalizado”<sup>1427</sup>.

Por ello, la única amenaza real para sistema es la violencia simbólica, la que carece de sentido y no aporta alternativa ideológica alguna<sup>1428</sup>. Por su parte, Edgard Morín, comenta que, a partir de 1990, el mercado guiado por la competencia no sólo escapa de regular la economía sino de tratar los grandes problemas sociales. Según Marx, la ley anónima de la mercancía tiende a vigilar todas las relaciones humanas, caracterizadas por la gratuidad. El desarrollo con sus caracteres, fundamentalmente técnico y económico, ignora todo aquello que no sea calculable, medido, como la vida, el sufrimiento<sup>1429</sup>. Por primera vez, en la historia del hombre gracias a la ciencia y a la técnica somos capaces de aniquilar a toda la humanidad sin remedio. El desarrollo, demuestra que el progreso acarrea inconvenientes: “ni los discursos de la moral ni la educación, o las grandes religiones universalistas, han modificado jamás los comportamientos humanos”. Cuando un sistema no es capaz de resolver los problemas que encuentran, sólo le queda morir, o bien y eso es lo que sucede, “crear un metasistema, un sistema más rico, más poderoso, por una especie de metamorfosis”. Concluyendo que la ventaja de la civilización china frente a la nuestra es que no ha conocido el monoteísmo por razones históricas<sup>1430</sup>.

Sigamos con *La agonía del poder*<sup>1431</sup>, un texto netamente del nuevo siglo. Se nos dice que la caída de los relatos, la licuefacción del sentido, la ausencia de referentes, va dando paso a una petrificación del valor desde lo numeral de la economía y sus plusvalías. La imagen se funde con lo real y el simulacro se vuelve carnaval: cultura del exceso y transparencia del mal.

La paradoja de liberación total de cualquier hegemonía es, más o menos, el fin de la dominación: subordinación de la realidad al poder económico. Hoy: las aspiraciones no están altura de las posibilidades: la fractura está en la anticipación de la necesidades<sup>1432</sup>. En el eje del Bien versus el Mal no hay una confrontación directa<sup>1433</sup>. Mal por el mal pasando por el bien: ese es el contraterror: el mal absoluto<sup>1434</sup>. A partir de ahí el sistema funciona de manera paradójica: \* aniquilación del valor: desregulación a través de la especulación; \* aniquilación de la representación: desregulación a través de la manipulación; \* aniquilación de la realidad: desregulación a través de realidad virtuales. En consecuencia, la inmunidad es total, fin de la negatividad crítica: hegemonía, auténtico desafío de orden simbólico. Procesos de *Carnavalización*: ambivalencia, abreación. Adhesión a procesos desculturización, hundimiento los valores y modelos desencantados<sup>1435</sup>. Occidente impone sus modelos de carnavalización: colonización, descolonización, evangelización. Reversiones que canibalizan lo que provocan juntos<sup>1436</sup>. La cultura del exceso da lugar a la falsificación de todas las singularidades: autoparodia y autodestrucción. La venganza de Occidente, es pues, una vez perdida la

---

<sup>1426</sup> Op.cit.: 16.

<sup>1427</sup> Op.cit.: 27.

<sup>1428</sup> Op.cit.: 32.

<sup>1429</sup> Op.cit.: 69.

<sup>1430</sup> Op.cit.: 87.

<sup>1431</sup> Baudrillard, J. *La agonía del poder*, Ed. Círculos. Madrid. 2006.

<sup>1432</sup> Op.cit.: 14.

<sup>1433</sup> Op.cit.: 16.

<sup>1434</sup> Op.cit.: 19.

<sup>1435</sup> Op.cit.: 20.

<sup>1436</sup> Op.cit.: 29.

fe, habría que eliminar a los que la poseen<sup>1437</sup>. Carácter efímero de la historia<sup>1438</sup>. Una oposición hegemónica no está hecha de la misma materia que la opresión<sup>1439</sup>: dos formas primarias de violencia: \*violencia de la *agresión*: opresión, humillación; \* la violencia *histórica*: crítica lo negativo, de transgresión, el sentido o la forma más útil, de la pacificación, del control comunicacional, del consumo; y la \*violencia *preventiva*: que persigue cualquier negatividad y radicalidad. Violencia contra violencia (a esto, Baudrillard le llama el "*grado Xerox*", de la violencia) de esta violencia, en la que la información está ligada a la transparencia: ausencia de secreto, esa es su virulencia.

Lo que hace la virulencia es transparentar el mal: *transparencia del mal*. Entonces, todo debe ser visible: la imagen hace desaparecer lo real: por lo tanto, lo que sobra, es lo real: "al observar todo ya no hay nada que ver. Es un no guardar ningún secreto"<sup>1440</sup>. Todo está condenado a ser mostrado, dice: "pret-a- voir->pret-a-jaurir" ...todos somos imágenes de síntesis<sup>1441</sup>. Finalmente. cuando "el referente ha desaparecido ya no cabe hablar de representación". La dualidad, la alteridad y la distancia desaparecen en su pura promiscuidad que es, incluso, metafísica<sup>1442</sup>. El efecto final es que el individuo dispone sí mismo, pero ya no sabe quién es: si la distancias desaparecen, dice, ya no hay juicios de valor. A esto le denomina Baudrillard: el "efecto Larsen" (distorsión, reverberación) generalizado. Nuestra vida, termina siendo como una pantalla<sup>1443</sup>: Lo subversivo termina retornando en su parodia. En consecuencia, "quien, apuesta por el espectáculo, perecerá por el espectáculo. Y quien aspira al poder, perecerá por la imagen retornante"<sup>1444</sup>.

### 9.9.3. S. Zizeck (1949-).

Doctor en filosofía e investigador en el IES de Liubliana, es uno de los filósofos "de culto", en estos momentos. Pensador fecundo, y novedoso, bebe de la tradición hegeliana postmarxista, deleuziana, lacaniana (incluso *millieriana*) para transitar por diversos campos donde articula cuestiones político-sociales con el poder de los medios y las referencias al arte y a la cinematografía; todo ello en referencia a los malestares de la época planteado de una manera provocadora y polémica. Entre su numerosa literatura editada, queremos destacar:

*Mirando al sesgo*<sup>1445</sup>. Como dice el autor acerca de esta obra, del 2000, este texto pretende una lectura de los temas teóricos más sublimes de J. Lacan junto con y a través de casos ejemplares de la cultura de masas contemporánea. Desde Hitchcock, la ciencia ficción, las novelas policiales, aplicándole a Lacan la fórmula expuesta en su texto "*Kant con Sade*", aparece una lectura kantiana a través de los ojos de la perversión sadeciana. Todo esto con dos intenciones: por un lado, una especie de introducción a la "dogmática" lacaniana: las rupturas en su enseñanza, su brecha con el campo postestructuralista, deconstructivista, etc. Y por otro, como teoría lacaniana sirve como excusa para un goce peculiar de la cultura popular.

*Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*<sup>1446</sup>. Este texto, del 2001, va sobre la verdad y la diferencia de religiones, después de unos primeros capítulos dedicados al universo digital. Habría que afirmar que "*la humanidad*" como tal, siempre ya ha sido

---

<sup>1437</sup> Op.cit.: 32.

<sup>1438</sup> Op.cit.: 36.

<sup>1439</sup> Op.cit.: 39.

<sup>1440</sup> Op.cit.: 48.

<sup>1441</sup> Op.cit.: 55.

<sup>1442</sup> Op.cit.: 59.

<sup>1443</sup> Op.cit.: 60.

<sup>1444</sup> Op.cit.: 66.

<sup>1445</sup> Zizeck, S. *Mirando al sesgo*, Ed. Paidós. Buenos Aires. 2000.

<sup>1446</sup> Zizeck, S. *Amor sin piedad*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001.

“*post-humana*”. La paradoja, o más bien la autonomía de la razón ciberespacial, consiste precisamente en el destino del cuerpo. Nuestro cuerpo “en la vida real”, y su mortalidad, es el horizonte último de nuestra existencia. Pero en el ciberespacio, se trata de tener “otro cuerpo”: virtual, ingravido negado, una especie de materialismo espiritual. La lección, es que “no solo perdimos nuestro cuerpo material, inmediato, sino que nos percatamos de que nunca ha habido un cuerpo tal”.

*Las metástasis del goce*. Este magnífico texto del 2003<sup>1447</sup> se intitula: “*Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*”. Su primera parte está dedicada a *La causa*: ligando la represión con Habermas, la lógica del significante en Hegel, la sustancialidad del sujeto, al superyó desde el goce de la ley, a la guerra de los fantasmas. Todo ello, como dice el autor, para analizar el rol estructural de la violencia en el capitalismo tardío proporcionando un trasfondo ideológico a los horrores de la guerra de Bosnia. La segunda parte, versa sobre la mujer en sus versiones de amor cortés, la depresión femenina, la fórmula lacaniana de la mujer que no existe o las fórmulas de la sexuación. Respecto a *Órganos sin cuerpo*<sup>1448</sup>: su primera parte está dedicada a un análisis de las principales ideas que marcan la obra de G. Deleuze. Esta es, con diferencia, la más interesante de todas ellas. La siguiente mitad, bajo el genérico nombre de *Consecuencias*: con sus apartados que versan sobre la Ciencia, Arte y Política.

Para Zizek, Deleuze es el filósofo de lo virtual: ¿no es el exceso, el puro flujo del devenir sobre su causa corporal, de lo Virtual sobre lo Real? En Deleuze, devenir quiere decir trascender el contexto de las condiciones históricas que surge el fenómeno. La tensión entre lo Universal y la Identidad debe ser sustituida por lo Singular y lo Universal. Es decir, las coordenadas de la ontología en Deleuze oscilan entre lo *Actual* (acto real, realidad experimentada) acompañado de lo *Virtual* (protorealidad, singularidades múltiples): ese es el *Empirismo Trascendental*. Debe postularse, por encima de la red de causas corporales, una capacidad de afectar pura, *trascendental*”. Esta oposición de lo virtual como lugar del devenir productivo y como acontecimiento de sentido no es sino la *oposición entre el cuerpo sin órganos y los órganos sin cuerpo*. Más adelante, dice, Deleuze va a dialogar con Spinoza. Spinoza, es el filósofo de la sustancia y para él no hay mediación entre los atributos: cada atributo es infinito en sí mismo. Lo que le resulta inconcebible a Spinoza es la pulsión de muerte. Para Spinoza el *conatus*, el esfuerzo de cada ente por persistir en su ser, manteniéndose en el marco aristotélico de la vida humana. En este sentido Spinoza, comenta Zizek, excluye el orden simbólico y todo lo que advierte es una red positiva de causas-efectos.

Por su parte, Heidegger, según Zizek, admite que “el fenómeno del cuerpo es el problema más difícil de pensar” y, “la forma de comprender que lo acompaña es algo que la metafísica no ha abordado, dirá en su texto sobre Heráclito<sup>1449</sup>.”

*Visión de paralaje*<sup>1450</sup>. Ese texto, editado en 2006 comienza con una introducción sobre el materialismo dialéctico: que “llama a la puerta”. Zizek recurre al vocablo “paralaje”, es decir, el desplazamiento aparente de un objeto causado por un cambio de posición del observador para confrontar dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral común. Puede parecer que es una revancha de Kant sobre Hegel. Pero, por el contrario, la apuesta de este texto, es que lejos de plantear un obstáculo a la dialéctica, la noción de “brecha de paralaje” brinda la clave que nos permite discernir su núcleo discursivo.

*El espinoso sujeto*<sup>1451</sup>. En este texto, del 2007, subtítulo: “el centro ausente de la ontología política”, el autor intenta reafirmar al sujeto cartesiano. En su primera parte, encontramos una confrontación detallada con el esfuerzo de Heidegger tendente a

---

<sup>1447</sup> Zizek, S. *Las metástasis del goce*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003.

<sup>1448</sup> Zizek, S. *Órganos sin cuerpo*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2006: 33, 39 y 45.

<sup>1449</sup> En esos términos se expresa en sus Seminarios de Zollikón (2007).

<sup>1450</sup> Zizek, S. *Visión de paralaje*. Ed. FCE. Buenos Aires. 2006.

<sup>1451</sup> Zizek, S. *El espinoso sujeto*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2007.

atravesar el horizonte de la moderna subjetividad cartesiana. La parte segunda, presenta una confrontación con los cuatro filósofos que de un modo u otro han tomado a Althusser como punto de partida a pesar de sus críticas: la hegemonía de E. Laclau; la *égaliberté* de Balibar; la teoría de la *mésentente* de Ranciére y la fidelidad al *acontecimiento* en Badiou. Su tercera parte, trata de las tendencias del actual pensamiento político postmoderno que, contra el espectro del sujeto trascendental, intenta afirmar la “proliferación liberadora de múltiples formas de la subjetividad”. En esta orientación, los: “Estudios Culturales“ han reemplazado la crítica que realiza la economía política.

#### 9.9.4. Jorge Alemán (1951-).

En J. Alemán<sup>1452</sup>, encontramos algunas de las más sugerentes y lúcidas aportaciones para una posible "Corpórea de izquierdas" de orientación lacaniana. Si la realidad, dice, es una topografía, una economía del miedo, enmiendas del mundo en la que el objeto es precedido por una topología del vacío propia del ser hablante, solo hay *Das Ding* cuando lo real padece del lenguaje: trauma, pulsión, goce del cuerpo. La Cosa, entonces, es el primer lugar lógico y cronológico<sup>1453</sup>. La diferencia sexual, es algo que está en el origen mismo de la escritura. Este nudo triple, R,S,I, dice, configura cuerpos: el primer cuerpo es para el hombre, el *cuerpo del Otro*. Es la imagen del cuerpo del Otro, la que hace posible que un protosujeto, al tomarla como prótesis originaria, constituya un embrión de identidad, es decir, un yo. Pero ese Otro, también habla y por ello desea. De allí que se pueda decir que al constituir lo más propio, su deseo, en este acto de *apropiación*, el sujeto padece una *expropiación* esencial: partes del cuerpo quedan perdidas, constituyendo las huellas de esas pérdidas los objetos en torno a los cuales se movilizan sus pulsiones. Cuando la palabra produce sentido se activa la función representativa (I) dando cuerpo al “*a minúscula*”. Lo que se hace presente como semblante de objeto se sustrae al mismo tiempo como cosa del goce absoluto. Al semblar el “a”, a esta relación entre objetos, *entre "cuerpos"* dispuestos en un espacio, los cortes de la palabra le imprimirán un tiempo, le “da tiempo a ser”<sup>1454</sup>. El cuerpo del parlante, pues, no es otra cosa que “la sede del plus del goce”<sup>1455</sup>.

Retomando la cuestión de la escritura, se preguntan Alemán y Larriera: ¿es el signo absolutamente exterior a nosotros?, ¿o bien ese signo ya trabajó nuestro cuerpo y está en él bajo la forma de marca? Sería en función de estas marcas, los sonos, los fonemas, los trazos, y lo que generan en el cuerpo, el anhelo de cifrar el goce, de inscribir como letra estos trazos que están en su cuerpo y pasarlos a la proyección sobre la pantalla, sobre el cuerpo del otro, la piel del otro, escribir ahí: "es esa la estructura, sincronía pura, la palabra del otro capturando la carne del neonato"<sup>1456</sup>.

Para Alemán, por otra parte, no puede haber una narrativa emancipatoria que pretenda eliminar las interrupciones propias de hiato ontológico y las manifestaciones contingentes de la imposibilidad. La experiencia analítica misma, es un modo de ir más

<sup>1452</sup> Del que hemos tomado numerosas aportaciones en nuestra propia elaboración. Y del que, con orgullo, nos declaramos un humilde discípulo.

<sup>1453</sup> Alemán, J. *Lacan en la razón postmoderna*. Ed. MGE. Málaga. 2000.

<sup>1454</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *El Inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001.

<sup>1455</sup> Alemán, J. "Para una izquierda lacaniana". Ed. Grama. Buenos Aires. 2009. También en DIARIO DE LAS JORNADAS DE LA ECF N° 48. Y, en PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA Jueves 22 de octubre de 2009, edición de las 19hs 09. En: [www.pagina12.com.ar](http://www.pagina12.com.ar). Recup.: enero 2020.

<sup>1456</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *Versiones de la letra*, Rev. Consecuencias. Edición n° 3 Septiembre 2009 | #3 | Índice. En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/003/template.php?file=arts/aplicaciones/aleman.html>. Recup.: Oubre 2019.

allá, de buscar un nuevo límite y hacerse responsable del deseo implícito en el mismo<sup>1457</sup>.

En otro de sus textos, del 2014, insiste en la hipótesis de la construcción de otro ser con los otros, que tenga como condición la constitución del sujeto y que se efectuó desde la *Soledad: Común*, derivada de un *tener un cuerpo* que habla. En este sentido, "el cuerpo está afectado por el goce" haciendo del síntoma un acontecimiento del cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo puede ser "atravesado por el goce y determinado por la inscripción de la lengua"<sup>1458</sup>.

Entrando de lleno en la cuestión policía, como indica Lacan en 1972 el *Discurso Capitalista*, es una producción de subjetividades. Corrosión del carácter, declive del programa institucional, sociedad líquida, sociedad de riesgo: desde distintos lugares se señala que la modernidad no es el lugar fácil de una *Universalidad* conquistada para siempre, o del progreso teleológico hacia una superación, sino que en el mismo programa moderno existe algo trágico, una ruptura: "proletariado del cuerpo" en Leopoldo María Panero o la "nuda vida", vidas matables, en Agamben. A este respecto, señala que: "fotografiar el espejo, selfies, marcas y cortes en el Espejo, tatuajes, etc dan testimonio de la reproducción narcisística a la que empuja la técnica del Capital, pero también ejemplifican el esfuerzo por parte del sujeto de rescatar su singularidad expulsada por el funcionamiento capitalista". Lo que verdaderamente introdujo Lacan como problema político, a su juicio, es hasta *donde puede pensarse lo Común sin matar lo singular* o, dicho de otro modo, un anudamiento entre lo común y lo singular en su mutua correspondencia. Separar del discurso del Amo el Mercado: esa es la "hegemonía". Ese *No-saber* es un "saber en reserva", comenta, dado que a veces lo no intercambiable participa de una experiencia colectiva: se trata de conservar "el lugar donde la voz del cuerpo se cruza con el significante del sujeto" ...esa es *la condición de aquello de lo que el dispositivo (biopolítico) no puede apropiarse*. Lo único que sabemos es que a veces de manera contingente, hay colectivos que se comportan más allá del líder de las identificaciones instituyendo momentos igualitarios<sup>1459, 1460</sup>.

Abundando más en el tema, alrededor de la pregunta "que conservar...", Alemán nos dice que el problema lo podríamos formular directamente así: una estructura, siempre está expuesta a su infinitud y dispersión y, sin embargo, "encuentra artificios y semblantes, que de distintos modos constituyen puntos nodales o de anclaje que posibilitan un cierre parcial de la estructura". Pues, aunque lo social se muestre siempre atravesado por distintas polarizaciones, grietas sociales, etc., no se desprende de ello que la articulación de lo político tenga lugar en un proyecto del Común. Por eso resulta imprescindible aclarar, en primer lugar, que la realidad está constitutivamente construida por discursos; de ese modo, los afectos, los cuerpos, las pulsiones, están atravesados por el discurso". Además, en segundo lugar, estos discursos que constituyen la realidad, lo hacen de tal manera que "no pueden nunca representarla en su totalidad". Si el Poder actual, es más compacto que nunca es porque hay Otro que funciona regido por la técnica y el capital alcanzando un orden capaz de subsumir los cuerpos y las subjetividades en lo que actualmente se denomina "capital humano". Pero lo que está en el fondo de la cuestión es que, "no existe ninguna contradicción dialéctica o ningún momento endógeno interno al sistema que sea susceptible de transformar históricamente el capitalismo".

---

<sup>1457</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012.

<sup>1458</sup> Alemán, J. y Gimbel, M. V. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. 2014.

<sup>1459</sup> Alemán, J. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016.

<sup>1460</sup> Alemán, J. "Derivas sobre la inserción – desinserción". Esta intervención fue realizada en el ESPACIO HACIA PIPOL 4, de la Sede de Madrid de la ELP el jueves 12 de febrero de 2009. En <http://www.elp-sedemadrid.org/PAGES/textos.htm> y en: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2009/03/de-elp-debates-la-brujula-145.html>.Recup.: Febrero 2020.

Se trataría, entonces, de construir una poética política hecha con los mimbres de Freud, Marx, Heidegger y Lacan. Para ello, habría que ser excéntrico y no periférico, apropiándose de aquello que en las diversas tradiciones intelectuales y las distintas experiencias puedan contribuir a las exigencias demandadas por nuestra situación. Pues como formula Alemán, de modo francamente inapelable: "ninguna red puede sustituir, por útil y fecunda que sea la misma como herramienta transformadora, *la presencia de los cuerpos*, las palabras y sus decisiones contingentes en los giros de la Historia" <sup>1461</sup>.

#### 9.9.5. J. Butler (1956- ).

Respecto a Judith Butler, desde su posición como teórica del feminismo y lo *queer*, comentar que -al igual que los anteriores autores- a pesar de no tener una teoría específica sobre la corporeidad, el cuerpo no deja de hacer acto de presencia en todo momento.

María de los Ángeles Padilla Lavín en "*La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo*"<sup>1462</sup>, comenta que Judith Butler prefiere la concepción de Monique Wittig, quien afirma que el cuerpo no es más que un "producto del esquema heterosexual" que lo conforma. En este sentido, Butler comenta que, para Michel Foucault, al igual que para Friedrich Nietzsche, el "cuerpo es una especie de página en blanco", un medio en el que se inscriben los valores culturales. Sin embargo, para significar esa inscripción el medio debe destruirse, debe ser transvalorado, a un nuevo campo de valores sublimado. Queda así claro que para Butler el cuerpo no es una materia estable y definida, sino un *constructo* del discurso y de la ley. El cuerpo se convierte en una "especie de receptáculo de todos los deseos anhelados en su superficie" que por la prohibición de la ley no han podido ser consumados, constituyendo así, la identidad de género o identidad sexual. Ante este planteamiento, según la autora, en el que el cuerpo, el sexo y el género no son más que resultado de determinaciones opresivas y restrictivas, las propuestas butlerianas parten de una "política de subversión" y de "resignificación performativa".

En una entrevista, en el 2016<sup>1463</sup>, Butler se pregunta: ¿Los cuerpos en la calle representan a toda la gente? ¿Y los que no están en la calle? Ella quiere probar que la acción o el "gesto corporal son también políticamente significativos". Ocupan el espacio que reclaman y así encarnan el reclamo: "la multitud es probablemente lo que tememos". Cree que la *precariedad* se ha convertido en un concepto político más importante. También cree que todavía hay buenas razones para distinguir entre populismo de derecha y de izquierda.

En *Cuerpo y poder reconsiderados*<sup>1464</sup>, Butler comenta como el propio cuerpo está siendo redefinido, de tal manera, que el cuerpo no es una sustancia, no es una cosa, ni un conjunto de pulsiones, ni un caldero de impulsos resistentes, sino precisamente "el sitio de transferencia para el poder mismo. El *poder sucede a este cuerpo*, pero este cuerpo es también la ocasión en que algo impredecible sucede al poder"; es un sitio para su redirección, profusión y transvaloración. A partir de 1978, comenta, Foucault comienza a reconsiderar el cuerpo de diferente modo, como formado, o más

---

<sup>1461</sup> Alemán, J. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED. Ediciones. Barcelona. 2019.

<sup>1462</sup> Padilla Lavín, M. A. "*La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo*". Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5. 2016, En: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/269721/0>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1463</sup> Butler, J. "*Trump está liberando un odio desenfrenado*". 2016. En: <https://revistapaquidermo.com/archives/13308>. Recup.: Enero 2020.

<sup>1464</sup> Butler, J. "*Cuerpo y poder reconsiderados*". 2017. En: <https://nochedelmundo.wordpress.com/2017/01/19/cuerpos-y-poder-reconsiderados-por-judith-butler/>. Recup.: Mayo 2019.

precisamente, como: “el producto de una cierta *auto-formación*, a través de tomar las resistencias como punto de partida”.

En otro de sus textos: *Cuerpos que importan*<sup>1465</sup>(convertido en texto “de culto”), las consideraciones sobre los lugares del cuerpo y su goce, efecto de las performatividades que se enuncien, son planteadas desde las más variadas perspectivas: lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, “será plenamente material, pero que dicha materialidad deberá de reconcebirse como el efecto del poder”. Una vez que se entiende el “sexo” mismo en su normatividad, “la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse por fuera de la normatividad reguladora”.

Cuestiones que estarían en juego en *la materialidad de los cuerpos* serán las siguientes:1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el “efecto de una dinámica de poder”; 2) la comprensión de la performatividad como ese “poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone”; 3) la construcción del “sexo” como una “norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos”; 4) una reconcepción del “proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal”, y 5) una vinculación de ese proceso de “asumir” un sexo con la “cuestión de la identificación”.

En *Cuerpo, memoria y representación*<sup>1466</sup>, de Saez Tajafuerce, Judith Butler, dice que: “ninguna categoría preestablecida sería capaz de articular la singularidad por adelantado. Estamos expuestos, presentados a los otros, viendo relaciones implícitas en los cuerpos que habitamos”. Del ser potencialmente existencial se pasa al ser ético<sup>1467</sup>. Estamos expuestos, pues, por condiciones que nos sostienen pero que también pueden destruirnos. En este sentido, “la posición del cuerpo plantea su propia precariedad”. Es difícil sentirse, al mismo tiempo, “vulnerable por el potencial destructivo del otro y, sin embargo, responsable de ese otro”<sup>1468</sup>. Según Butler, tratamos de entender qué significa el comprometernos a preservar la vida del otro, estamos invariablemente confrontados con las condiciones corporales de la existencia y, por tanto, “comprometidos no solamente con la *persistencia corporal del otro* sino con todas aquellas condiciones ambientales que hacen que la vida sea vivible”<sup>1469</sup>. “Luchamos en, de y contra la precariedad”: vivimos juntos porque no tenemos selección y para sobrevivir debemos conseguir acuerdos<sup>1470</sup>.

### 9.9.6. Hipermodernidad y Psicoanálisis.

Para Silvia Quesada<sup>1471</sup>, en su texto, disgregación, caída, desvanecimiento son algunos de los términos que describen en la actualidad el destino del lugar del Otro respecto de su impronta tradicional. Respecto a su designación: las llamadas ciencias sociales, incluyen los términos posmoderno y posmodernización a ese proceso cultural identificado en los inicios de los años 70. Aludiendo a Gianni Vattimo, a propósito de su comparación con la modernidad, sostiene que lo posmoderno no es “lo *contrario*” de lo moderno, sino sólo su rebasamiento. Este Otro de la posmodernidad, cada vez con mayor crudeza, se presenta como un Otro que no promete nada. El vacío de ideales y su sustitución por un mandato de goce, parecen ser los signos del período. La primera cuestión que surge es la de ocuparse e interrogarse por el lugar del síntoma, situado como una suerte de relevo de la función paterna, al decir lacaniano.

---

<sup>1465</sup> Butler, J. *Cuerpos que importan*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 18-19.

<sup>1466</sup> Saez Tajafuerce, B. (ed.). *Cuerpo, memoria y representación*. Ed. Icaria. Barcelona. 2014.

<sup>1467</sup> Op.cit.: 49.

<sup>1468</sup> Op.cit.: 60.

<sup>1469</sup> Op.cit.: 73.

<sup>1470</sup> Op.cit.: 78.

<sup>1471</sup> Silvia Quesada, 2009. “*El psicoanálisis y la postmodernidad*”. Universidad de Buenos Aires. En: <https://www.academica.org/000-020/703>. Recup.: Nov.2019.

Para Freud, comenta la autora, la neurosis se funda en el lugar de reinventar al padre en tanto caído. Prosiguiendo con las modalidades de presentación sintomática, como paradigma de la etapa, las llamadas enfermedades mentales se inscriben en una lógica también globalizada. No deja de despertar cierto enigma, como la subjetividad queda franqueada y captada en las así llamadas “patologías actuales”, también universalizadas en su designación. El lugar del psicoanálisis, del discurso analítico como el reverso de este “des-subjetivizante”, otorga por sus efectos, un lugar de responsabilidad al sujeto. Lacan, concluye la autora, introduce una cuestión que no había sido indagada: la consideración del lazo, de la articulación del sujeto a las modalidades del goce.

Por su parte Nicol Barria, alude<sup>1472</sup> que, respecto al psicoanálisis y la política, Jorge Alemán ha centrado sus trabajos en Marx, Freud, Heidegger y por supuesto Lacan, señalando que a pesar de ser dos conceptos que no pueden ir juntos, sin embargo, ha habitado en esta tensión durante algún tiempo. En este sentido, el posmarxista Slavoj Žižek (2003) respecto a la relación política y el capitalismo, la autora refiere que son las relaciones entre el amo y su esclavo por las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. De esta forma, el capitalismo, es capaz de sostenerse: las mismas ataduras del modelo son camufladas y hasta adoradas por los mismo que las llevan en sí. ¿Qué pretendería el capitalismo contemporáneo frente a la subjetividad? Pretende nada más que cautivarla mediante una serie de represiones o degradaciones a la palabra. Para Zizek: “desde el principio el capitalismo se “pudre”, está marcado por una contradicción mutiladora, por la discordia, por una necesidad inmanente de equilibrio: ésta es exactamente la razón de que cambie y se desarrolle incesantemente: el desarrollo incesante es el único modo que tiene para resolver una y otra vez, llegar a un acuerdo con su propio y fundamental desequilibrio constitutivo, la “contradicción”<sup>1473</sup>.

Entendemos al psicoanálisis y la política, dice Barria, como "dos colisiones, encuentros, impactos, que son capaces de generar lazos simbólicos y representativos, más allá de querer habitarlos como un todo inseparable". El capitalismo como tal, busca "homogeneizar el goce de los sujetos". Este objetivo es uno de los atentados en contra de la subjetividad y uno de los más brutales que pretende totalizar este modelo. El capitalismo como fin del lazo social, su carácter ilimitado, las consecuencias sociales, la presencia de un sujeto supuesto saber en la historia, su acelerado proceso de incremento y destrucción de la subjetividad, las variadas y en muchas ocasiones camufladas formas de representación, concluye la autora, "hacen que sea difuso y complejo intentar combatirlo".

---

<sup>1472</sup> Barria, N. 2020. "Capitalismo-Neoliberal eterno o el eterno retorno al modelo: Una exploración en los teóricos contemporáneos Jorge Alemán y Slavoj Žižek". Rev. Punto de Fuga. Revista digital de la Sección Clínica de Madrid, Nucep. <https://puntodefugarevista.com/capitalismo-neoliberal-eterno-o-el-eterno-retorno-al-modelo-una-exploracion-en-los-teoricos-contemporaneos-jorge-aleman-y-slavoj-zizek/>. 2020.Recup.: Dic.

<sup>1473</sup> Žizek, S. *Las metástasis del goce*. Ed. Paidós. Buenos Aires.2003: 84.



## 10. Conclusiones. Fundamentos para una *Corpórica Lacaniana*.

### 10.1. Introducción<sup>1474</sup>.

A lo largo de todo este previo trabajo preparatorio, tomando referencias tanto filosóficas y psicoanalíticas -estas últimas fundamentadas, sobre todo, en la última y muy última enseñanza de Lacan a la luz de J-A. Miller- vemos como la condición *ex-del* cuerpo, expande sus tentáculos, sus pseudópodos, su *ground*, hacia infinidad de cuestiones; planteando perspectivas que, si bien no excluyen otras anteriores, permiten aflorarlas con otra luz.

Este abanico abarca un espectro de aspectos que van desde la construcción óptica misma de la corporeidad, la incorporación, la articulación de sus registros, pasando por toda la clínica de los fenómenos psicosomáticos, embrollos y acontecimientos hasta llegar a la incidencia de la una *biopolítica* de los cuerpos, efecto de la pérdida de atribuciones de la subjetividad contemporánea al paio del declive y licuefacción del actual universo simbólico. Intentos –*somatográficos*-, todos ellos, de escribir aquello del goce del cuerpo que resulta imposible hablar. ¿Como abordar un real, el del cuerpo, indecible e inasible, que se escabulle de su reducción fenomenológica, de su comprensión hermenéutica o de las estructuras existenciales? Pues como mucho -lo real del cuerpo siempre miente- lo que podemos es tratar de deconstruir las escrituras que lo afectaron acotando y señalando sus puntos de fuga y vórtices metafóricos y metonímicos.

De ahí que un somero repaso del recorrido efectuado permite distinguir cuanto menos, tres ejes de trabajo primordiales<sup>1475</sup>. Una *vertiente Epistémica*, digamos óptico-ontológica, que versa sobre el estatuto y constitución misma del inconsciente y, por ende, del cuerpo en tanto soporte que hace lugar al Ser (lo que en algún momento nombramos como una somatosofía, o *somatología lacaniana*). Nos fijaremos en este apartado, en la dilucidación que alcanza a ciertos conceptos fundamentales del psicoanálisis cuando estos son concernidos desde cierto acerbo filosófico. Otra perspectiva, que podemos definir como *Política*, nos habla de una suerte de *antropología lacaniana*, donde encontramos los estudios que atañen al cuerpo social, histórico, educativo, mercantil, estético, o comunitario: es decir, las marcas en el cuerpo de la subjetividad tejidas por el Otro. Por último, la *Clínica del cuerpo* muestra y lee los malestares sintomáticos que el goce de la letra provoca en la subjetividad del *ser-dicente* actual y donde, a partir de la transferencia, puede emerger una cura y tratamiento de los cuerpos-hablantes.

Es en la articulación contingente, paradójica e imposible de estas vertientes donde encontraremos los fundamentos y la praxis de lo que hemos venido a denominar como una *Corpórica Lacaniana*<sup>1476</sup>.

---

<sup>1474</sup> Escribo, mejor aún, des- y ex-escribo esta Tercera parte de la Tesis a finales del primer trimestre del 2020. Época inédita y destinada a perdurar en el recuerdo, cuanto menos por lo que ha supuesto de confinamiento y segregación de los cuerpos-hablantes. Ironías -o cinismo, si se le pudiera imputar a lo Real, por fuera del Otro, pero no sin Otro, una intención aviesa- de la Vida, este tempus ha tenido, en parte, el efecto de ser vivido como ese momento sabático, ese Erasmus, esa beca, que uno siempre anheló, pero nunca pudo acceder. Y que, más allá de lo siniestro de sus motivos tuvo la virtud de convertirse en fructífero periodo de reflexión y escritura... ¿quién lo hubiera dicho? cosas de lo real de la Contingencia...

<sup>1475</sup> Ejes que toman referencia a partir de las indicaciones Lacan (1990, en “*Dirección de la cura*”) respecto a la interpretación como movimiento que anima la *táctica*, la *estrategia*, que es la de la transferencia y la *política* que coincide con la cura y el discurso del psicoanálisis.

<sup>1476</sup> En esta relación que sigue, hemos considerado la especial relevancia y originalidad de autores procedentes de la orientación lacaniana (AMP). Dentro de la orientación lacaniana hacia lo real, merece destacarse las X Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, celebradas en Zaragoza el 19-20

Para ello, ante todo, deberemos perfilar las diferentes versiones del cuerpo que nos ha brindado la Filosofía. Para, a continuación, y de acuerdo a los movimientos textuales que propusimos, poner a conversar los paradigmas del cuerpo esclarecidos desde el psicoanálisis y la filosofía.

Ante esta vista panorámica, auténtico mapa conceptual de las versiones somáticas que se han dado, no solo iremos tejiendo nuestro particular nudo corpóreo sino, cual cuerpo mismo, podremos sacar a la luz bordes, agujeros, accidentes, inscripciones, figuraciones, vaguadas...escriturales y conceptuales que hubieran podido pasar desapercibidas<sup>1477</sup>.

## 10.2. Los paradigmas del cuerpo en la Filosofía.

### 10.2.1. Introducción.

Lo que ha sido, hasta el momento, una reseña panorámica de determinados autores y movimientos filosóficos, respecto del Cuerpo, viene a demostrar, ante todo, como lo común que es el Lenguaje -escrito como el Otro en los matemas lacanianos- brinda los presupuestos básicos, las raíces epistémicas, que constituyen las modalidades de entender y pensar la corporeidad desde sus más íntimos cimientos. En la que conceptos como subjetividad, objeto, percepción, relación, afectos, pulsión, autonomía, soporte, construcción etc etc, han sido removidos en sus junturas fundamentales al punto de parecer, por momentos, no hablar del mismo objeto analizado.

Insistimos, por supuesto, que posiblemente no estén todos los (autores) que son, pero sí, desde luego, que son todos los que están. Tampoco está en el espíritu de esta investigación hacer una exégesis pormenorizada de cada autor a la hora de constituir un campo "filosófico del cuerpo". No es esa nuestra intención sino, más bien, atender a las líneas generales del pensamiento de cada movimiento, sus cruces, quiasmos y fronteras, junto con sus innegociables, y no deconstruibles, para poder discernir las diferentes modelizaciones que de la corporización se han podido dar. De hecho, si nos fijamos, dichas concepciones no son más que el resultado de una perpetua dialéctica oposicional entre términos que van variando y que se presentan como antagónicos -entre otras cosas, para acentuar alguno de ellos- junto a la negociación posible e imposible que pueda darse entre ellos. Por último: somos bien conscientes del hecho de agrupar, en ocasiones hasta el forzamiento, concepciones que, aún alineadas en determinado movimiento filosófico, puede parecer absolutamente disonantes y divergentes entre sí.

Es con esto, que podremos instituir una suerte de *Paradigmas Filosóficos del Cuerpo*. A condición de tomar este concepto en su sentido "blando", esto es, sabiendo que no son más que perspectivas, modos de consideración, acentos puestos en aquello que por no haber esencia alguna no puede nombrarse sino por una aproximación circunvolutiva. Estos paradigmas que acá se exponen, tampoco son todos los posibles; habida cuenta que, como se expuso, los que hemos cernido son aquellos que toman al sujeto como agente y efecto de corporización, tal y como fue definido a partir de la Modernidad.

---

noviembre 2011 bajo el título: "*Cuerpos escritos, cuerpos hablados*" de las cuales entresacamos algunas de sus aportaciones (AA.VV. *Cuerpos vividos, cuerpos hablados*. Rev. El Psicoanálisis. N° 21. Ed. ELP. 2012. Barcelona). Otro de los grandes acontecimientos que pueden signar este interés por el estudio del cuerpo fue el VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana y XVIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano, el 22-23 de noviembre 2013 en BBAA intitulado "*Hablar con el Cuerpo. La crisis de las normas y la agitación de lo Real*", importante evento del cual reseñamos algunas de sus aportaciones. Destacamos también la revista *Enigmas del Cuerpo*, editada por el CIEC de Córdoba, Argentina.

<sup>1477</sup> Tanto, al menos, como todas aquellas que han sido sobrevaloradas y de las cuales, por su desgaste semántico, poco más puede decirse.

Para, a partir de ahí, apuntar a un cuerpo que es el del inconsciente, en su partición, fragmentación y división originarias de su trascendencia barrada y vacía. Como es que el sentido se anuda a lo real, finalmente, no deja de ser ese el gran misterio, pues el hecho del advenimiento de las palabras a la carne para que devenga un cuerpo, incluye una imposibilidad inmanente que solo en la contingencia puede encontrar su posible. Es por eso que descartamos lo que nos pudieran aportar los cuerpos Clásicos, o los de la Patrística misma, que mucho dijeron sobre el tema.

En un movimiento posterior, haremos un ejercicio textual intentando encontrar sus vetas y puntos de capitonado, junto a sus grietas y orificios, para poner en serie dichos paradigmas filosóficos del cuerpo con los psicoanalíticos. Y será muy curioso vislumbrar la relación que puede establecerse entre ellos a la hora de dejarse infiltrar mutuamente, tal y como en los propios filósofos y psicoanalistas hemos visto proceder. Evocamos que si un psicoanalista como Jorge Alemán, tomándolo de Lacan, hablaba de la “*antifilosofía*” como las Luces atravesadas por la pulsión, el mismo P. Ricoeur, se refería al propio psicoanálisis como una suerte de “*antihermeneútica*”.

Recordemos, también, como la intención que apuntaba este desbrozamiento no era tanto la de mostrar como los presupuestos psicoanalíticos se habían ido infiltrado en el sujeto de la Modernidad -en cuanto ente volitivo, consciente de si y autónomo- hasta impregnar los sucesivos movimientos posteriores sino, más bien, *repensar las propias concepciones psicoanalíticas del cuerpo*, contaminadas con los desarrollos filosóficos contemporáneos.

De hecho, establecer una serie de paradigmas filosóficos del cuerpo, en sí mismo, puede no tener mayor sentido. O no mayor que el hecho de delimitar ciertos movimientos filosóficos a partir de determinados rasgos. Y lo que se pudo colegir a lo largo de la anterior preparación es la enorme variación de posturas epistémicas según se pusiera en el centro un objeto u otro de estudio. No es lo mismo analizar el cuerpo desde el Ser, desde la percepción, el Capital, la historia, la vulnerabilidad, el Hábitus, algún rasgo social etc. Con esto decimos que, indefectiblemente cada rama del saber, finalmente, elabora su propia teorización y territorialización del cuerpo.

En segundo lugar, nos encontramos con *los determinantes históricos*: no solo restringidos a los respectivos acontecimientos sino a los genuinos recursos epistémicos dominantes en esa época; esto se percibe muy nítidamente en algunos autores. De hecho, se coteja fácilmente como un determinado momento filosófico puede abarcar un buen periodo temporal mientras en otro pueden coexistir varias escuelas.

En tercer lugar, encontramos *la producción individual*: cada filósofo fue elaborando en mayor o menor medida su propia teorización sobre el cuerpo. Lo que no obsta para que en algunos la temática del cuerpo tuviera mayor cabida que en otros, máxime si su marco general daba o no margen para ello. Hemos constatado como si existen autores que apenas tocaron la corporeidad, sin embargo, sentaron las bases determinantes para que otros lo hicieran; mientras que otros autores no tuvieron más que exprimir el marco gnoseológico que les fue legado.

Y, en cuarto lugar, que se podría realizar una auténtica *exégesis hermenéutica de la corporeidad* en cada autor, más que su teoría general, al igual que hemos hecho con los autores psicoanalíticos a establecer diferentes paradigmas del cuerpo dentro de la obra de cada autor.

El resultado final, es que, a falta de una compilación exhaustiva de los diversos movimientos filosóficos, respecto al cuerpo, decidimos tomar como punto de partida los criterios escolásticos de las diferentes corrientes filosóficas. Lo cual demuestra, entre otras cuestiones, que efectivamente, cada movimiento filosófico, fuera su intención o no, dispuso de su propia modelización del cuerpo. Y que esta modelización fue el efecto de los ejes discursivos de cada corriente.

Hechas todas estas salvedades, entonces, rescatemos los rasgos más cruciales a la hora de definir una tipología filosófica -pues no nos atreveríamos a hablar de verdaderas categorías- del cuerpo.

### 10.2.2. Cuerpos Modernos.

Tal y como comenta Ferrater, la razón, en este periodo se convierte no solo en la característica peculiar de los humanos sino en tribunal supremo de la filosofía Moderna. Por tanto, ella se transforma en un fin *per se*, pasando al conocimiento para llegar a una mayor aprehensión del ser<sup>1478</sup>.

Tras la síntesis de los autores más representativos de los *Cuerpos Modernos*, encontramos algunos sintagmas propios de esta corriente: *sustancia material, esencia y forma, sujeto y materia, coordenadas físico-químicas, cantidad de tres dimensiones, cuerpo extensivo o mecanismo e intensivo o substancia, cuerpo compuesto, cuerpo como un todo complejo y ordenado, lugar de sensaciones, objeto inmediato y mediato, voluntad visible, automotricidad, unión inmanente, efectualidad presente, fundamento creador, reunión de pluralidad de voluntades, construcción hermenéutica, complejidad que piensa y decide*.

Resumiendo, y como no podía ser de otra manera, el cuerpo inaugurado por la Modernidad, comienza con el debate de su dualidad constituyente, lógica heredera de su historia acontecida, esto es, de la relación del cuerpo con el alma o el espíritu. Y no deja de ser curioso que desde el inicial dualismo hobbesiano se capta claramente como dicho dualismo va pivotando en sus términos, hasta que el cuerpo termina comandando el juicio del sujeto, quedando este alienado a la pura instancia creativa de una pluralidad de voluntades de ese lenguaje cifrado que el cuerpo representa, en Nietzsche.

Si en Hobbes, captamos una disociación o, más bien, un mecanicismo matemático absoluto, como muestra de su esencialismo material y tributario de sus propiedades mecánicas, que reduce a los cuerpo a meros lugares materiales ocupados; en Descartes, muy conocido por su dualismo sustancial -y a pesar de su división entre la mente, inmediata e interna y la materia, experiencial y externa- resulta llamativo el acento puesto en las interacciones, sean estas las sensaciones, los estímulos exteriores o la imaginación, localizadas en la glándula pineal, al modo de una máquina energizada. Sin embargo, en Descartes, sumada a su mutua unión e interdependencia, sigue primando la superioridad del alma sobre el cuerpo que queda movido por sus mecanismos mecánicos y anatómicos movido por estímulos exteriores.

Quizás donde este interaccionismo pueda ser trascendido sea con Spinoza: dual pero inmanente, el alma es la idea de un cuerpo existente en acto. Por tanto alma y cuerpo son una misma cosa, como unidad dinámica formal y estructural: *inmanentismo naturalista* y *tensión afectante*, en sus atributos extensivos o cogitativos. El *vitalismo* spinozista se manifiesta en el *conatus*, que es animación de un cuerpo intensivo: la vida misma es *conatus* con distintas relaciones intermodales y en tanto autoafirmación en el obrar en acto. En Spinoza, encontramos al cuerpo por encima del alma, como un todo complejo articulado en interacción y dinámica permanentes.

Lentamente, habremos pasado del anterior vitalismo que unificaba alma y cuerpo al predominio del cuerpo en Schopenhauer. Para él, el cuerpo es el lugar con que se lleva a cabo el mundo como representación, es decir, objetividad de la voluntad convertida en representación. Por tanto, tendremos para el cuerpo otra dualidad, la de cuerpo inmediato y mediato, como voluntad y como representación. Un cuerpo como lugar de sensaciones, dado que la percepción es cosa de la voluntad, llave de acceso a la esencia del mundo, entrada de la belleza y comprensión para una voluntad hecha visible que es el ser-en-sí.

---

<sup>1478</sup> Ferrater, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 71: 695.

Si para Schopenhauer, no hay un conocimiento directo que no sea del cuerpo, también en Nietzsche encontramos que el cuerpo está antes de todo hilo conductor: él está antes del juicio, dado que es él el que piensa y decide. El cuerpo nietzschiano es el yo más propio, fuente de *Gran Razón*, capacidad de concluir en sí y expresión individual de impresiones. F. Nietzsche, con su distingo entre el *körper*, cuerpo físico, y el *leib*, cuerpo vivido, pone el acento en que las ideas como excepción individual son exégesis de la fundamental relación de los cuerpos con el mundo, como efectualidad enteramente presente y fundamento creador. El cuerpo, para Nietzsche, como compleja construcción hermenéutica de juicios es vida y pluralidad de voluntades. Y, en tanto que physis, automotricidad inserta en una totalidad dinámica, en la medida que no hay nada ajeno al cuerpo y dado que este une espíritu y razón, los humanos respetan su propio cuerpo y el ajeno.

Por todo lo expuesto, sin grandes dificultades podemos proclamar a Spinoza como el gran muñidor de la subjetividad corporizada, que sería determinante en el pensamiento contemporáneo y posterior fundamento psicoanalítico: no en vano era autor bien caro para el propio Lacan. Y que encuentra en Nietzsche tan familiar, a su vez, para el pensamiento freudiano, su más conspicuo representante. Y aunque los términos se sigan jugando a pares ya no nos las habemos con la radical separación que Descartes le pretende dar, sino que modificando el orden de sus términos el cuerpo aparece con nuevas luces que iluminan áreas que solo más tarde serían exploradas. En el paso de la *Res* al *Das Ding* y más tarde al *Leib*, se jugaría toda una partida de la cual aún somos deudores como paso lógico a la siguiente concepción.

Lo que no resta un ápice los resabios cartesianos en las concepciones neohigienistas, incluso eugenistas, que comandan la biopolítica contemporánea. Pues si bien hoy en día no puede entenderse esfera humana alguna sin la concurrencia del cuerpo, nada niega que esta veneración, al límite del fanatismo, no sea a costa de la exclusión del sujeto y, por ende, de un renovado mecanicismo sofisticado que eleva lo "neuro" a auténtica somatoteología.

### 10.2.3. Cuerpos Fenomenológicos.

La corporeidad, afecta e interesa especialmente a la *Fenomenología* y su problemática, resultando central dentro de la historia occidental de la Filosofía, en la medida en que es el *núcleo de* sentido de la relación entre nuestro cuerpo y nuestra conciencia, y, con ello, la vía directa para comprender nuestro modo mismo de existir.

Al poner el acento en las variaciones eidéticas, a partir de la descripción de la experiencia de sus vivencias la concepción psicoanalítica del cuerpo, se puede sentir muy deudora de la fenomenología, a pesar, como se vio, de que avancen sobre presupuestos diferentes como demuestra el encendido debate entre J. Lacan y M. M-Ponty. Sin embargo, también hay que decirlo, pocos, como los autores reseñados de la fenomenología han ido tan allá en sus indagaciones sobre las estructuras que organizan la vivencia de la corporeidad y los procesos de corporificación.

A lo largo de esta orientación corpórica de los *Cuerpos Fenomenológicos* tomamos topado con sintagmas del tipo: *carne, cuerpos vividos, körper, leib, cuerpos motivados, ubiestesias, cuerpo sentido, movido, instintivo, cinestesia, cenestesia, cuerpo propio, cuerpo pre-egoico, cuerpo estesiológico, cuerpo volitivo, impulso pre-egoico como sustrato sensorial, haber yoico del cuerpo, hiato yo/cuerpo, apropiación-desapropiadora, estructura, carne mundanal, cuerpo en-sí(cosa) y para-sí (conciencia), carne del cuerpo y carne del mundo, estructura encarnada, esquema corporal, cuerpo-sujeto, espacio corporal, intercorporeidad, chair, practognosia, hábitus, sinestesias, quiasma, Habitud, espacio expresivo, sensaciones, Habitude, autoimpresividad, cuerpo sentiente, continuo resistente...*

Revisemos, pues, los *Cuerpos Fenomenológicos*. En esta versión corpórica, vemos como a la búsqueda de las cosas mismas cada uno de los autores pondrá su acento en un aspecto distintivo o, más bien, otorgando una estructura diferente a similares elementos constitutivos.

E. Husserl, con su distinción entre el *körper* y *el leib*, destacará el valor de la experiencia del cuerpo a partir de sus vivencias diferenciadas. A través de la reducción eidética y su descripción del experimentar en su naturalidad, el cuerpo vivido deviene un *yo vivido* desde su interioridad. En la unidad del cuerpo vivo se articulan las sensaciones, la potencia del movimiento y las sensaciones *ubiestésicas*, es decir, las sensaciones *cinestésicas* y *cenestésicas*. Es por ello que la experiencia del cuerpo conforma el devenir del yo. Si la conciencia es carne sabida en *su excedencia*, es la experiencia del cuerpo la que conforma el devenir del yo en una dimensión *somatoestésica* de la experiencia. Si el cuerpo físico se vuelve carne como sustrato sensible, no-egológico e impulso pre-egoico, el yo despierto se impone sobre el cuerpo como voluntad, de manera que la conciencia y el yo se trenzan en la carne. Pero justo por eso, nos encontramos en todo momento con la fisura insalvable del yo cuerpo. Siendo el yo una identidad descentrada, la ajenidad del cuerpo a la conciencia divide en todo momento el cuerpo y el yo hasta distinguir entre el cuerpo vivido y el cuerpo para sí.

El segundo autor referido, M.-Ponty -el pensador del cuerpo contemporáneo por excelencia- sin embargo, clausura esta brecha ontológica para poner el acento en la percepción como sentido originario y significación viviente que supone en cuanto inmanencia simbólica ya dada adscrita a dicha percepción. Al retraerse a la experiencia, profundizando en la carne para evitar el idealismo, plantea que los comportamientos tienen un sentido en cuanto el pienso se funda en el percibir. Así, el sentido está fundado en la existencia corporal en la medida que la percepción adscribe un sentido originario. A este respecto, el cuerpo propio es un a priori desde el cual se definen las cosas estabilizando la existencia. De esta manera, el cuerpo propio no es un objeto sino el fondo sobre el que se destacan los objetos tomando forma. El ser, entonces, es ser para mí, en el aparecerse, estar delante del cuerpo es ser cuerpo a partir del leib, como presencia preobjetiva de nuestra corporalidad. Cuerpo, para Ponty, entonces, es nudo de significaciones vivientes que se interpreta a sí mismo como una existencia cuajada. Con su *Ontología de la Carne, carne del cuerpo y carne del mundo*, visible e invisible, viene a referirse a la intencionalidad operante, aprehensión precomprensiva de la unidad corporal, presentación de la ausencia, *quiasmo*, que es medio fronteriza pre-objetivo y pre-subjetivo. La percepción tiene un carácter fundante, cuerpo vivido, apertura al mundo que somos y aprehensión de los significados. Las sinestesias, se originan en las kinestesias y la intencionalidad. Así, el esquema corporal es condición prenoética, conocimiento latente, que encuentra en la *Habitud* la síntesis general del cuerpo, hábitos que son motrices y perceptivos a partir de las *practognosias*, que son matrices de habilidades. Será el *arco intencional* quien conecte las habilidades pragmáticas con las perceptivas haciendo de la palabra un verdadero gesto. Concluyendo que la corporalidad es síntesis entre el ser humano y el mundo que atrapa y comprende el movimiento, mezcla de sujeto-objeto, encarnación de la existencia y mediador para una conciencia intencional que está aquí y ahora como anclaje, apertura y cierre.

Mientras que en Ponty aún se mantiene la división entre el cuerpo objetivo y fenoménico con su sistema de equivalencias, en M. Henry, encontramos una síntesis cuasi absoluta que prima la subjetividad como base de una Ontología de la Vida. En Henry, y en apenas pocos más, el cuerpo es la subjetividad misma, presentándose este como un saber originario: ser originario del movimiento subjetivo que sostiene la unidad de la vida corporal. En cuanto el cuerpo trascendental, del sentido, reposa sobre un cuerpo originario se podrá hablar, para Henry, de un monismo fenomenológico inmanente. El ego es el cuerpo en la medida que la subjetividad se confunde con el

cuerpo. En este sentido, cuerpo y mundo son diferentes solo en su presentación. El cuerpo, pues, es inmanencia absoluta que, junto con el mundo, definen el ser y la vida. La carne es aquello que al experimentarse es susceptible de conocer al cuerpo exterior a sí. En este sentido somos carne, más que ser carne. Carne: impresividad viviente, vida que engendra, materia fenomenológica de la revelación, portador de una archi-inteligibilidad, materia impresiva sufriente que se autoimpresiona a sí misma, autoafección de la experiencia de sí que se continúa por medio de las modificaciones que experimenta. Si el aparecer de la impresión es el mismo que el de la vida, hay un sensible puro dado que la vida es autoafección originaria y pura revelada en su patética. El cuerpo sentido, presupone otro cuerpo sintiente, de ahí que en el mundo sensible esté el cuerpo sensible: cuerpo "sentiente" y dador, no sentido y fuera de sí. Henry, denomina *Habitude* al ser real y concreto de la posibilidad ontológica, actualidad ontológica e identidad del cuerpo. Siendo el cuerpo el *conjunto de habitudes*, esta será la clave del cuerpo como subjetividad absoluta. Distinguiremos así entre el cuerpo sujeto y cuerpo objeto. Es decir, *carne originaria*, *cuerpo orgánico* y *cuerpo cósmico*. El cuerpo orgánico deviene cuerpo cósmico en lo imposible de mover y la carne está por encima de este. La unidad de los sentidos termina siendo un auténtico saber y la unidad del ser es inmanente al ser de nuestros conocimientos ontológicos, de manera que en la vida no hay estructuras positivas ni intencionalidad, por tanto, no hay quiasmo sino en su autorevelación. Si para M.-Ponty el propio cuerpo no es un objeto sino una mezcla de sujeto-objeto, como encarnación de la existencia, M. Henry distingue entre cuerpo sujeto y cuerpo objeto.

#### 10.2.4. Cuerpos Existenciales.

El *Existencialismo*, según Sáez<sup>1479</sup>, ha llegado a establecer un fuerte vínculo con la fenomenología en la reciente historia del pensamiento. Recuerda que al sentido de existencia le es inherente así, la interpretación del existir como un estar-fuera: un estar abierto a posibilidades de ser, a horizontes en virtud de los cuales el sujeto se encuentra lanzado más allá de sí, autotranscendiéndose. Y esta nervadura del motivo existencial es susceptible de ser anudada con el motivo fenomenológico fundamental según el cual, la subjetividad es intencional.

Mostremos, a continuación, algunos de los significantes más significativos que comandan el paradigma de estos *Cuerpos Existenciales*: *cuerpos leib y körper*. *Dasein*, *gesto*, *afecto*, *hombre como ser corporal*, *encarnación*, *cuerpo conciencia*, *cuerpo propio* *cuerpo como ser-en-sí* y *conciencia como ser-para-sí*, *nausea*, *cuerpo-para-sí*: *corporeidad propia*, *cenestesia*, *cuerpo trascendido* y *preter-ido*, *cuerpo ajeno*: *contingencia pura de presencia.*, *ser para-sí*, *ser-para-otro*, *cuerpo es ahí*, *punto de vista y partida*, *cuerpo lo es y no lo es*.

En M. Heidegger -respecto a los *Cuerpos Existenciales*- encontramos el acento puesto en el cuidado, como una determinación de la vida fáctica, mientras que el ser-ahí viene determinado por la cura (inquietud y deleite). Del *Dasein* hay que destacar su espacialidad: la corporalidad es posible porque el *Dasein* es espacial. En este sentido, en la experiencia de lo corporal se debe partir del existir humano como *Dasein*, en su carácter de abierto. Por eso, el *Dasein* es espacial, instala el espacio y la parcialización del *Dasein* en su corporalidad; así, el cuerpo y el corporar es imposible sin ser-en-el-mundo, y cuyo comportamiento gestual viene determinado por el corporar del cuerpo *L*. Por eso, oír y hablar, son fenómenos del cuerpo *L*. El corporar pertenece al ser-en-el-mundo como comprensión primaria del ser. Respecto al Cuerpo *L*, que diferencia del cuerpo *K*, nos dice para empezar, que es mi cuerpo (más salido que el *K*), como estancia extática, cuyo límite es el horizonte del ser, único, irreducible e incólume,

<sup>1479</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 115.

necesariamente existente, no mensurable, que determina el ser-en-el-mundo. Podemos tener un cuerpo *L* y gracias al mismo ser-orientados hacia algo. Mientras que el corporar, como se dijo, pertenece al *ser-en-el-mundo*, este no se agota en el corporar, hasta el punto que no podemos ser corporales si nuestro ser-en-el-mundo no consintiera a un siempre ya ser perceptivo referido a aquello que se dirige a nosotros desde lo abierto de nuestro mundo. Si en psicósomática, apunta Heidegger, se trata del ser humano del ser humano, no se puede determinar el fenómeno del cuerpo *L*, en relación al cuerpo *K*. En la experiencia de lo presente está co-implicado siempre un corporar, por eso, el existir es corporar *L*.

Si Heidegger pone el acento en las estructuras existenciales y sus condiciones de posibilidad corporal, G. Marcel nos dice que el cuerpo es el existente tipo: en la encarnación, el ser aparece unido al cuerpo, el hombre es un ser encarnado. Ser encarnado es aparecerse como cuerpo. Por ello el cuerpo no es un objeto. El cuerpo es algo propio: en esa medida, tanto el cuerpo objetivo como subjetivo son indisolubles, unidos espacialmente. Si la relación cuerpo conciencia viene dada por la experiencia espacial y cenestésica la vivencia del cuerpo es modificable y variable, relacionado con lo histórico y lo social. El hombre es un cuerpo, cuerpo existente y sintiente, pero justo por estar inacabado, tiene cosas en una relación de mediación simpática: *Hermenéutica de la corporalidad*.

Para vislumbrar esa existencia arrojada, yecta y sin programa, del cual el cuerpo debe hacerse cargo, si Heidegger acentúa la diferencia entre autenticidad-inautenticidad, J.-P. Sartre opone el cuerpo a la conciencia, es decir el *ser-en-sí* al *ser-para-sí*. Al modo que hace Lacan, entre palabra y pulsión, Sartre recuerda que no puede haber unificación entre ambas ni disolución de esta división. El cuerpo es un *ser-para-sí*, contingencia del para-sí del *ser-ahí*, conciencia inmediata, no-tética, de afección. Las percepciones cenestésicas son causa de perpetua náusea para el *para-sí*. El cuerpo, como co-extensivo al mundo, es presencia inmediata de las cosas sensibles al para-sí del cual no hay conciencia de cuerpo sino aprehensión de sí como conciencia de hecho.

Ahora bien: si experimentamos nuestro cuerpo del modo como existe nuestro *ser-para-Otro* es ante el Otro que se revela la exterioridad de nuestro cuerpo: en este sentido ser-objeto-para-Otro o ser-cuerpo son traducciones del ser-para-Otro del para-sí. Nuestro cuerpo como objeto nos convierte en cuerpo ajeno como trascendencia-instrumento. La carne del Otro deviene en aprehensión afectiva de una contingencia absoluta, el en-sí puro del ser del Otro. Si para Marcel el cuerpo no es un objeto, para Sartre el cuerpo deviene objeto para el Otro.

### 10.2.5. Cuerpos Diferentes.

Como comenta Luis Sáez, se trata pensar la diferencia, sin sojuzgarla al concepto o a la lógica oposicional. Habría que afirmar la diferencia sin reagruparla desde las coacciones de lo mismo<sup>1480</sup>, como multiplicidad dispersa y nómada. Esto implica renunciar a la distinción entre mundo verdadero y mundo sensible para reencontrar en este último la consistencia propia de las apariencias, de las máscaras sin original. Y situarse en una posición antifenomenológica, en una búsqueda de la dimensión inmaterial inherente tanto a los simulacros como a los fantasmas. Pensando el acontecimiento en cuanto inmaterialidad prendida la materialidad, pero sin conferirle los rasgos de lo presente, lo idéntico, lo repetible como lo mismo.

Veamos, entonces, los sintagmas, las palabras claves que comandan esta versión que hemos denominado *Cuerpos Diferentes: autrui, conciencia, rostro, cuerpo libidinal, banda de Moëbius, cinta laberíntica, moneda-cuerpo, patchwork libidinal, disposición de una circunversión, patchwork de órganos, banda libidinal, piel libidinal, tensores,*

---

<sup>1480</sup> Luis Sáez. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 431.



*conmutaciones libidinales, Gran Cero, dispositivos libidinales, diferencia, lenguaje, estética económica, economía libidinal, carne impregnada, diferencia de acontecimientos-acontecimientos, como diferencia, imágenes-cuerpo, efectos incorporados,, cuerpo sin órganos, rizomas, líneas de ruptura, molecular y molar, ontología del devenir, acontecimiento-esencias, dynatón, cosmos, caosmos, caos; gozo, agenciamiento de deseo, fuerzas dominantes y dominadas, superficie de inscripción, cuerpo sin órganos, arqueología de regímenes de saber y genealogía del sujeto, tecnologías del Yo, biopolítica, plano de inmanencia, variaciones de acontecimientos, relación cuerpo-acontecimiento, ontología histórica, acontecimiento de pensamiento, inadecuación, procesos de dominación...*

Por lo que atañe a los *Cuerpos Diferentes*, lo que denota a E. Lévinas es ser el pensador de la Otredad y la multiplicidad desde una posición que puede calificarse de anti-fenomenológica. Siendo el pensador del *Otro-ahí*, el otro funciona como un tercero. Y así, para él, el cuerpo es: alteridad, feminidad y rostro. Inscribiendo en el cuerpo la relación con el Otro al transformar el gozo en conciencia y trabajo el cuerpo realiza su posición en la tierra, realizando estructuras donde lo constituido es condición de lo constituyente; el cuerpo ignora la fisiología, ni hay dualidad cuerpo físico y cuerpo propio a pesar de que lo que permanece no es representación sino equívoco, disponiendo de él al suspender el ser del habitar y la conciencia es desencarnación. El cuerpo, en Lévinas, es existencia de un ser cuya presencia se aplaza por eso, el cuerpo desborda la Cosa, pero no coincide con el cuerpo propio. De esta manera, el cuerpo es la permanente duda de la conciencia, es posesión, régimen sobre el que se ejerce la separación, traduciendo la entrada del yo en el Otro. El "*rostro*", por su parte, es: epifanía, lo que me llama, y diferencia absoluta; el rostro se niega a la posesión ni a la alienación en lo Mismo, resistencia a la aprehensión; fuente de sentido, él se presenta al Otro absoluto, verdadera esencia que hace pasar el fenómeno al ser. Correlato a toda pregunta, discurso original, infinito del Otro, indigencia y mandato que manda mandar, apuntar a un rostro es plantear el quien al rostro mismo: por eso la *Ética*, en Lévinas, precede a la *Ontología*.

La diferencia, en J-F. Lyotard, radica más bien en la heterogeneidad del lenguaje y la caída del acontecimiento fundamendador, lo que hace que el suyo sea el pensamiento de una logística libidinal y su juego de intensidades. Lyotard, plantea al cuerpo como *banda de Moëbius* y acumulación de potencias mientras que la piel libidinal es memoria de intensidad y superficie de inscripciones, agujero de intensidades. El cuerpo, así visto, es un *patchwork* libidinal. El cuerpo libidinal, genera una banda laberíntica libidinal de ahí que el cuerpo libidinal no tenga canales establecidos: el cuerpo orgánico es el producto de manipulaciones sobre la cinta laberíntica libidinal por eso no hay cuerpos orgánicos para la economía libidinal. El cuerpo libidinal no tiene límites, mientras que el orgánico, sí. En este sentido, no hay buenas o malas intensidades. Así, la superficie del cuerpo está llena de agujeros, involuciones interiores que son exteriores, por eso, si hay unidad corporal siempre será precaria. El "cuerpo sin órganos" es una superficie de solapamiento. Mientras que los pedazos de cuerpo en postura son sustitutos de nada y la perversión polimorfa se desplaza sobre una superficie que no es de agujeros sino invaginación de superficies.

Para Lyotard, toda configuración energética es una estructura cuya intensidad sobre una nada originaria procede del deseo. Una estructura es el paso de los afectos, estabilizados, mientras que un dispositivo es el cuerpo orgánico unificado y conectado a las pulsiones parciales: todo dispositivo aparece torcido. Si el síntoma mismo es un dispositivo libidinal, el deseo comienza con la baja de la economía libidinal. Llama "*Gran Cero*" a ese lugar de unificación de intensidades libidinales e instancia que cercena las conmutaciones libidinales. La *translaboración* es el desplazamiento de la inversión libidinal desde una región ocupada hacia una nueva región. Para Lyotard, es el lenguaje el que regula el cuerpo -el lenguaje es una región de la economía de la fuerza

de exclusión de intensidades- y toda energía en huella es huella de energía, de ahí que intensidades e inscripciones sean indisociables, haciendo que los signos de escritura sean productos de consumo fantasmático. Este campo se homologa a la economía: la economía política es economía libidinal, la vida es todo moneda, y en esa misma medida el capital no puede hacer cuerpo. En el Capitalismo todo se convierte en igualar exactamente, por lo tanto, todo es intercambiable. Cuerpo ciudadano, desde esta perspectiva será la carga pulsional sobre el pene y el logos.

En G. Deleuze, sin embargo, lo diferencial es la diferencia misma: poder pensar el descentramiento desde el *acontecimiento*. ¿Que implica el cuerpo para Deleuze? Para empezar, la diferencia es lo que posibilita lo real. Desde las relaciones o los síntomas, entre la posibilidad inmanente y lo posibilitado, hace que la diferencia de su potencia cuantitativa permita una segunda *síntesis disyuntiva*. Desde otro lado tenemos los acontecimientos. De ellos nos dice Deleuze, que un acontecimiento es un sentido del ser de acción y que las verdaderas entidades son acontecimientos, efectos incorporales, habiendo algo de ellos que no se logra realizar. La síntesis disyuntiva son las diferencias topológicas que no afectan a los acontecimientos. Los acontecimientos, agencian las estructuras posibles. Así, los *rizomas* del empirismo trascendental son transformados, en una *ontología del devenir* en un salto que va del empirismo a las diferencias intensivas. Cada vez que se producen continuos de intensidades aparece un agenciamiento de deseo. *Deseo*, entonces, es el operador afectivo que se confunde con las variables de un agenciamiento. En la medida que la acción rebasa el juicio los cuerpos se definen por sus afectos. Tendremos así el "*cuerpo sin órganos*" y las "*imágenes-cuerpo*" con sus diferenciales.

El cuerpo sin órganos, libre de dualismos, es lo posibilitante, *cuasi causa* de las síntesis empíricas, es la materia como principio ontológico, materia del ser, materia como memoria y lugar. Si los objetos parciales son la potencia directa del cuerpo sin órganos, el cuerpo sin órganos será la material voluntad de los objetos parciales, la sustancia inmanente. Surgen ahí las "máquinas deseantes esquizofrénicas". cuyo motor es el cuerpo sin órganos y los objetos son las piezas trabajadoras. De esta guisa, el cuerpo deleuziano queda como una ontología inmanente, una geografía de relaciones, de superficies de inscripción. En la medida que el cuerpo es una relación que no es separable de un poder ser afectado en una tensión entre fuerzas dominantes y dominadas, el cuerpo es lo posibilitante, *la cuasi-causa* de las síntesis empíricas, las configuraciones regionales, el correlato subordinado de la conciencia, la síntesis diferencial entre ser y pensar, el pensamiento sin imágenes o el *dynatón* posible-necesario.

A M. Foucault, de los cuerpos lo que parece interesarle son las dinámicas históricas y sociales que han hecho de los cuerpos un objeto político y de ordenamiento del Poder. Entendiendo la política como regulación de los goces de la comunidad. Respecto de los cuerpos -en su ontología histórica, arqueológica y genealógica- expresa sus dudas respecto a una conciencia como fundamento del cuerpo. Si el cuerpo es lo público y lo privado, entre la regularidad y la descomposición, entre la desmesura y el desfase, como superficie de inscripción, acontecimiento de pensamiento y lugar de disociación del yo, siempre habrá una inadecuación entre lo que el cuerpo llega a ser y su devenir. El olvido del cuerpo asociado a procesos de dominación, ha posibilitado el predominio de ciertas configuraciones corporales, de ahí que las mutaciones corporales introduzcan ciertos acontecimientos, llegando a establecer una conclusión que nos resulta sumamente familiar: a mayor valoración mayor devaluación del cuerpo. Si el cuerpo es el *punto cero* del cuerpo, finalmente, la corporeidad como respuesta al deseo, no solo aporta el plano de inmanencia, denunciando la quimera de una síntesis originaria y trascendental, sino que reactiva los propios análisis respecto a sus condiciones.

Lo propio, entonces de los *Cuerpos Diferentes*, es el acento puesto en la diferencia misma y los rasgos de goce que la marcan. Con Lévinas encontramos el rasgo puesto en

la Otridad encarnada en el rostro de lo ajeno y extranjero, como diferencia absoluta, rostro que es inmanencia absoluta, pregunta y discurso infinito del otro. Lo diferente del cuerpo lyotardiano radica en las intensidades y topografías libidinales. Cual economía pulsional del cuerpo, plantea este como un acumulo de potencias y superficie de inscripción en un juego laberíntico de invaginaciones, dispositivos, unificaciones y conmutación de intensidades que homologan la economía libidinal a una economía política. La diferencia somática deleuziana acentúa la diferencia del acontecimiento mismo. Diferencia que es lo real del cuerpo, en tanto afectado y acontecido con sus diferencias que hacen a la materialidad del cuerpo sin órganos. Finalmente, los cuerpos foucaultianos son cuerpos descentrados, divididos también, pero configurados desde las estructuras históricas del poder inadecuando el ser y el devenir. Es por ello que, las mutaciones corporales inducen acontecimiento, superficie de inscripción y respuestas a su deseo.

### 10.2.6. Cuerpos Hermenéuticos.

Como aduce Luis Sáez, aunque el significado de hermenéutica no admite una definición unívoca la actualidad, parece incontrovertible su relación interna con el problema de la comprensión interpretativa. Comprender un sentido, dice, no es ya tanto la consecuencia de la razón sino la base de la propia razón. Que la comprensión preceda al juicio, en el sentido kantiano, significa que la existencia de la razón depende del acontecer de la comprensión. La Hermenéutica misma saca a la luz la participación de la finitud y la temporalidad de la comprensión misma; es decir, está ligada a condiciones históricas restrictivas, sucediendo que las condiciones fácticas bajo las cuales se realiza dicha comprensión, poseen un significado constitutivo respecto a lo que es comprendido<sup>1481</sup>.

Veamos a continuación, siguiendo a los anteriores autores, los significantes amo, las palabras clave, que definen esta versión que hemos denominado *Cuerpos Hermenéuticos: dispositivo, Estado de excepción, nuda vida, zoé: pura vida, homo sacer, bios, modernidad biológica: resistencia confrontable y resistencia intersticial; encarnación VS transustanciación, valor de exposición, desnudez, "cuerpo develable", el paradigma de la identidad es la desnudez, cuerpos humillados, cuerpo gran razón, cuerpo político, cuerpo de la Madre, cuerpo carnavalesco, intransitable, de la penitencia, tecnomutantes, lo real, mosaico paradójico, inmunitas, comunitas...*

Esta versión corpórica de los *Cuerpos Hermenéuticos*, consiste en el intento de comprender los cuerpos a través de sus mecanismos discursivos, históricos, sociales y culturales, así como las condiciones de posibilidad de sus interpretaciones.

Para G. Agamben, encontramos una oposición entre los cuerpos y el Estado, cuyo intersticio y acción, se encuentra en la biopolítica que critica. Si llama *dispositivo* cualquier estructura fenomenológica desplegada en la sociedad como entramado generalizado, el sujeto es el resultado del cuerpo a cuerpo con los dispositivos en los cuales ha sido puesto en juego. Con ello hay que distinguir entre la *zoé*, pura vida y el *bios*, como vida del grupo cultural, la vida natural tragada por el poder. La *zoé* solo se integra en la polis como excepción en una exclusión-inclusiva. El estatuto del biopoder es un espacio de excepción permanente donde se puede dar la muerte sin tener que dar cuenta de ello. Si el Estado de Excepción es la estructura política que aísla la nuda vida, el *homo sacer*, es cualquiera que pueda estar sujeto a que se le dé la muerte. Como el capitalismo biopolítico tiene por misión *reducir el bios al zoé*, la nuda vida se da cuando los discursos se dejan determinar por los procedimientos biopolíticos. La "*Nuda Vida*" es la producción de poder, entre el bios y la zoé, entre el poder soberano y la nuda vida. Dependiendo de la identidad de nuda vida que el Estado reconoce a sus ciudadanos, la función de este es la represión y separación de las funciones fisiológicas.

---

<sup>1481</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*, Ed. Trotta. Madrid. 2003: 182

Estando el cuerpo dividido entre su valor de uso y valor de cambio, el valor de exposición reduce el cuerpo de los deseos a una pura imagen. Cuerpo *develable*, el paradigma de la identidad es la desnudez. La desnudez plena de los cuerpos se da en el infierno. Si la gracia es el vestido, inoperósico, la desnudez es portadora de culpa y pecado; la gracia recubre la carne, degenerada. La desnudez es el residuo de una imperfección constitutiva que hay que cubrir: detrás de la Gracia, no hay nada. La desnudez es su imagen inaferrable y el deseo, el intento de desnudar para hacerlo existir como carne.

F. Rella, por su parte, constata que la humillación pasa por el cuerpo. *Cuerpo, amor y muerte*, son la misma cosa. El sujeto desaparece con el cuerpo, por eso, siendo el cuerpo el lugar del sentido y los sentidos el misterio del cuerpo empieza con el cuerpo que no conoce sus confines. Así, lo real es la carne en el mundo, el ser de las cosas y nuestro ser entre las cosas: en el deseo me hago carne frente al Otro. El cuerpo se opone al fetiche, la vergüenza misma lo es de un cuerpo; por el contrario, la muerte es pensamiento liberado de un cuerpo. El pensamiento precede al cuerpo: el lenguaje del Eros y el cuerpo es el lenguaje a través del que podemos hablar de la experiencia, pero lo impresentable es el cuerpo y el lenguaje que puede hablar de él. En este sentido, el cuerpo es un pensamiento del confín. Cuerpo, pues, es hendidura de su hundimiento, no ser total de nuestro Ser, fragmento y totalidad, existencia, instrumento y objeto de violencia. En la medida que el poder necesita de los cuerpos, el cuerpo no puede ser el lugar de una inscripción histórico-cultural; no soportando el poder, los intersticios el poder se ensaña con los cuerpos.

A R. Esposito, como pensador del nihilismo, la inmunidad y la comunidad, le interesa la biopolítica como un pliegue afirmativo para pensar la política desde la Vida. Si la comunidad se vincula a un menos de la subjetividad, la comunidad es una no-cosa como forma del *ser-con*, la comunidad no tanto un "*esse*" como "*inter*", a partir de la condición singular de la existencia finita. En este sentido lo que salvaguarda al cuerpo individual, la inmunidad, es justamente aquello que impide su desarrollo: la Modernidad pone en marcha una *inmunitas* de la *comunitas*; Esa es la dicotomía: o el poder niega la vida o la vida neutraliza el poder.

Una suerte de verdadero aire de familia agrupa a estos cuerpos *Cuerpos Hermeneúticos*, que reconociendo su impagable deuda foucaultiana, pero también existencialista y fenomenológica, sus temas giran en torno al poder, la excepción, la Vida, el Estado, la biopolítica, sus respuestas, el valor de cambio, es decir a los discursos y las condiciones de posibilidad que emerjan los anteriores momentos... Un cuerpo nunca es total ni esencialista al paio de un destino ajeno que le condiciona y conforma hasta hacerlo desecho y carne predeterminada.

Cuerpos divididos, acá se presentan los cuerpos comprendidos: la comprensión histórica, social y cultural de su construcción. Del cuerpo, Agamben destaca la biopolítica del biopoder, el del Capitalismo. Rella acentúa el cuerpo como sentido real, fragmento y totalidad donde el poder se ensaña con el cuerpo. En similar línea, Esposito piensa la biopolítica para pensar la vida y sus mecanismos inmunitarios frente al común: en este sentido el poder, negaría la vida.

### **10.2.7. Cuerpos Deconstruidos.**

Con Derrida, según L. Sáez, la fecundidad del estructuralismo reside en preservar la autonomía y la completud de una totalidad, diluyendo todo centro de significación y las relaciones intrasistemáticas. En este sentido el estructuralismo posee una virtualidad desestructuradora. Se trata de destruir las estructuras que son características del pensamiento la identidad, del logocentrismo occidental. En particular, las oposiciones entre normal/patológico y esencia/apariencia, así como aquello que supone un orden

reglamentado el desde un sentido último u originario<sup>1482</sup>. Dos axiomas, pues, Según P. Vidarte, sin los cuales no hay deconstrucción que valga: en primer lugar, para desenmascarar la verdad como una y única, como sentido, mostrando que no hay origen, ni centro, sino que en el origen está la divisibilidad, *la différance*, la dislocación, el corte; en segundo lugar, para permitir que algo acontezca, lo que el sentido, el cálculo, el horizonte, la verdad, la previsión impide y bloquea, o asimila, retraduce y digiere en sus propios términos, produciéndose siempre una pérdida, un resto de lo que acontece que no es asimilable<sup>1483</sup>. Para J. Derrida, apunta Climent, el “cuerpo es texto”, se teje como las palabras, se puede fragmentar y recomponer. Es sacrificial, porque se ofrenda desde tiempos inmemoriales a través de ritos de iniciación y es espectral en el sentido de la lucha<sup>1484</sup>.

Veamos pues, los significantes más determinantes, en esta versión de los *Cuerpos Deconstruidos*: deconstrucción, palabra, escritura, encentadura, difference, himen, suplemento, perjurio, diseminación, trazo, lo Uno, peso, archivo, mano, cuerpo, *conversión, haptología, tocarse-tu, boca, ontopología, fantasma, cuerpo artefactual: espectro, dasein, mitsein, parte-extra-parte, arealidad, iatrofilosofía, somatografía, ser-excrito, cuerpo, techné, corpus, zonaje, acontecimiento, excripción, sprache, entalladura, falo, acéfalo, afecto, cuerpo-muerte, comunidad...*

Cuando hablamos de los *Cuerpos Deconstruidos*: la deconstrucción, en Derrida, implica dislocar, descomponer, desedimentar, inquietar, no es un método en su carácter singular e histórico. La deconstrucción desautorizando los axiomas hermenéuticos, y ante el fracaso del sentido, diferencia entre fuerza, estructura y experiencia de lo imposible. De ahí que la única invención es la invención de lo imposible. La palabra: no podría ser un sistema completo ni un cuerpo propio, el peso de un pensamiento es muy exactamente la inapropiada habilidad de la apropiación o la impropiedad de lo propio. El pensamiento es un camino ocupado por un pensamiento de la mano.

Respecto a la escritura: recuerda que el signo no expresa un significado idéntico a sí, escritura corporal: el mimo mima una escritura, no hay presencia alingüística, escritura e inaugural, peligrosa, angustiante, consigna y configura el sentido, diferencia de lugar y fuerza, lo que no ha sido producido en la letra no tiene morada, las preposiciones marcan el lugar de la representación, la escritura se escribe y se hunde en su representación, la huella se inscribe borrándose y si no es desgarradura se autodestruye; la escritura, entonces, es segunda de la huella. La marca es hacer presente la falta sin presencia inicial pues, sin confundir escritura y gramática, no hay representación de la representación. Escritura, por lo tanto, es la metafóricidad misma, no hay nada que no pase por la metáfora, dejando un retrazo en el trazo.

Escritura también es: huella, encentadura, difference, suplemento, himen, formación, margen, parergon...El himen: ser-presente, lo que presentándolo le representa y desrepresenta, introduce los contrarios, de ahí el concepto de encentadura: unidad de la esencia del lenguaje, totalidad de trazos, que ensambla la apertura de la sprache, grabado que se hace entalladura. El suplemento es huella venida a convertirse en presencia. La diseminación es generación dividida de sentido. El trazo: se retira, se retraza y se retrata, mientras que Lo Uno se guarda de lo Otro, desde que hay lo Uno, hay herida, traumatismo, lo Uno es residual. En la medida que se nombra el trazo, él mismo no es nombrable. El Yo y el Otro no se dejan dominar siendo que el yo no puede

---

<sup>1482</sup> Luis Sáez. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 436.

<sup>1483</sup> Vidarte, Paco. “*Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*” (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid). Conferencia pronunciada el 19 de octubre de 2006, en Buenos Aires, en el marco de las V Jornadas internacionales Nietzsche y I Jornadas internacionales Derrida. En: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/derriladacan.htm> . 2006. Recup.: Febrero 2020.

<sup>1484</sup> Benito Climent, J. I. “*El cuerpo en la filosofía y el psicoanálisis*”. 2010. En: [http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el\\_cuerpo\\_en\\_la\\_filosofia\\_y\\_el.php](http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el_cuerpo_en_la_filosofia_y_el.php). Recup.: Enero 2020.

entrar en la Alteridad sin en encuentro del Otro. Con el archivo, se pone en tela de juicio el porvenir, es mesianidad espectral, la pulsión de muerte trabaja para borrar sus huellas, represión y supresión.

Respecto a la mano y el tocar: es la mano la que sostiene al hombre, manifiesta lo que está escondido, se toca lo que en el límite no se toca, la cosa de lo tocable es lo intocable, tocar es el contrato del con-, como con el otro, comunidad como contacto, no hay cuerpo sino gracias al tacto, tocar es dejarse tocar por lo tocado, el límite, el tocarse-tu se mantiene incalculable, inscribe lo tocable-intangible en el contacto, la cosa se toca allí donde no se toca nada, el tocar y no-tocar se tocan, lo tocable es lo imposible de tocar, un ser incapaz de tocarse no podría plegarse a aquello que lo despliega absolutamente a lo completamente otro, nunca se toca sino un límite en el límite, solo en el tocar puede constituirse el cuerpo propio, la caricia toca lo mesiánico, toco sin tocar la promesa misma: una experiencia pura. No se puede tocar más que un cuerpo extenso, pero no toda extensión es tocable. El tocar es un realismo absoluto: "parajes de lo imposible" que comienzan con un perjurio. Ruptura entre una moderna haptología y el pesaje del tacto. En suma, el cuerpo es la unión del alma y el cuerpo, es la carne, umbral de todas las figurabilidades y figurabilidad del umbral; pesaje: lo que en el tocar se marca como tangible por la resistencia opuesta, una falta donde se presentan las huellas de un otro, el pensamiento no piensa sino a su pesar, el cuerpo siempre pesa: es corpus en cuanto pesa, pasaje de la extensión al peso: peso del cuerpo como peso del pensamiento. Cuerpo es texto, contacto y contrato, sacrificial y espectral, exterioridad, localidad en sentido espacial, *Cero*, origen inscrito trazado, rostro mortal, estética trascendental psicoanalítica, parte extra parte, extensión y espaciamento, no se puede tocar más que un cuerpo extenso, cuerpo extranjero: cosa que no se puede asimilar ni rechazar, trazo visible entre el adentro y el afuera, un síntoma en el cuerpo del yo, mientras que la *boca* une la inconmensurabilidad del pensamiento y del cuerpo. Cuerpo también es una *ontopología*: el valor *ontopológico* del presente a la determinación estable de una localidad (cuerpo). En el fantasma, se desgaja la vida del sustrato, posición del fantasma como cuerpo propio, aparición carnal del espíritu y redención del espíritu, el escamoteador saber tornar inoperante, un cuerpo protético, fantasma del fantasma, se añade el suplemento de un cuerpo; no hay, entonces, fantasma sin apariencia de carne, espíritu diferido. Lo que nos lleva a un *cuerpo artefactual*: retorno al cuerpo encarnando los pensamientos, fantasma del fantasma; y al espectro, como posición del fantasma, el mundo es espectral, el ego es un espectro, aparición carnal del espíritu, impaciente reducción, cálculo de una remisión. Respecto al *Dasein*: desunido, dice que no hay Dasein sin cuerpo propio...el propio cuerpo del dasein, un factor de organización, es la carne lo que arrastra al dasein en la dispersión. El Dasein es *mitsein*. Para J.L. Nancy, muy cercano a Derrida, la realidad es una arealidad, *arealidad*: ser expuesto en su infinitud, insondable interioridad. habla de una *iatrofilosofía*: en la medida que no hay enfermedades sino enfermos. Si el alma es la forma del cuerpo (Aristóteles), el cuerpo: es lo que el pensamiento trata de tocar y escritura: un gesto para tocar el sentido; lo que el pensamiento toca, el pensamiento es todo del cuerpo, es un peso y pesaje, lo abierto y lo expuesto, lugar de apertura del ser y existencia, cuerpo es ser de existencia, falo, acéfalo, fálico y afálico, única verdad, apertura y cierre, certidumbre hecha astillas, relación con el mundo, excripción, lugar de existencia, la ontología del ser es la ontología de los cuerpos, ser-el-ahí, ser fuera de sí, ser-de-suyo, ser-excrito.

Cuerpo: lo que de una escritura, y propiamente de ella no es para leer, *techné* de los cuerpos, la excripción pasa por la escritura, la psique es cuerpo que se escapa, extensión del ahí, intensidad de dolor, propiedad impropia, angustia puesta al desnudo. Un cuerpo representa para otro cuerpo desde el afecto, ser aquí y ahora, el cuerpo mismo es la experiencia, la extensión y exposición, el tener lugar, es la exposición finita de la existencia, tocar el cuerpo con lo incorporal del sentido, ser expuesto del ser, la igualdad

es su condición, materia plástica del espaciamento, venida a presencia, son signos, no conocemos algo que no sea el cuerpo significante, el pensamiento aparece como tacto del cuerpo, cuerpo es destino plástico del espaciamento, materia plástica venida a presencia; el *cuerpo-muerte* de-limita lo inmundo y remite al mundo, cuerpo es certidumbre confundida, hecha astillas, lugarteniente y vicario de un sentido, la encarnación se estructura como una descorporización, signo de sí y ser-si-mismo del signo, órgano del sentido y sentido del sentido es el órgano, lo que la ex-critura ex-cribe, cuerpos *Modelo* y *Todo-Vale*, el cuerpo expone la *aseidad* (a-si-mismo) pura como la separación y la partida que ella es; es la experiencia, excreación de sentido, ser en tanto que pesa, ser un lugar de un ahí, ser fuera de sí, ser-expuesto del ser, un discurso debe tocar lo que del cuerpo interrumpe el sentido del discurso, exterioridad no pensable en-si-mismo, alteridad pensante, exposición infinita de existencia vinculada a una comunidad de cuerpos.

Ex-cribir el cuerpo: somatografías para leer, ex-cipción del ser, el otro-propio borde, traslado, trazamiento y traza, arquitectónica de sentido, objeto dado a un pensamiento finito, tocado por el lenguaje en su indecible alteridad. Si la videncia es tacto y el tacto es separación de sí, el mirar tiene un punto ciego, la cifra de un cuerpo es ese mismo cuerpo no cifrado, un cuerpo goza de si en tanto es gozado; pesaje sin límites de sentido, geografía de sus ectopías, tónica de sus accesos, geografía de las ectopías multiplicadas: no se puede ser cuerpo sin espíritu que lo desincorpore, *signo-de-si* y *ser-si-mismo* del signo, eso que se escribe, *ser-fuera-de-sí*, límite del sentido.

La Comunidad: tiene el cuerpo como sentido y el cuerpo tiene la comunidad como sentido, exposición desnuda de una evidencia, desobramiento de la obra social, la relación tiene lugar entre los entes, no hay sino acontecimientos, no somos ser sino acaecimiento.

Los *Cuerpos Deconstruidos*, son así, el reverso de los cuerpos Hermenéuticos. Acá no interesa tanto el sentido o la comprensión del texto como la aporía de sus trazos significantes. Poniendo el acento en lo que de imposible de la palabra y del signo tienen los cuerpos, rescata aquello que de diferente le diferencia sin por ello renunciar a los caminos tomados para constituir su textualidad. Son los cuerpos paradójales de la huella, la marca, la *diferancia* y el suplemento los que dejan diseminar su sentido. Cuerpos de lo Uno pues, que se guarda de lo Otro. En las aporías del cuerpo como peso, pesaje y pasaje, en inconmensurable cálculo de su remisión, encontramos la ontopología y arealidad, extensión, exposición y experiencia de una ex-critura que no es dada a leer. Cuerpo, signo de si y si mismo del signo, separación y punto de partida, lugar de un ahí y geografía de sus ectopías.

### 10.2.8. Cuerpos Hipermodernos.

La *Hipermodernidad*, dice E. Tamés, está inscrita en el seno de una sociedad neoliberal: acompañando la aparición de un narcisismo que funciona en el seno de una sociedad del gozo y el placer. Lo hipermoderno es más preciso que lo posmoderno: lo hiper es lo acelerado, la secularización máxima basada en tres pilares de la modernidad: el mercado, la eficiencia técnica y el individuo<sup>1485</sup>.

Veamos pues, algunos filosofemas que acotan este paradigma que hemos denominado *Cuerpos Hipermodernos: carnaval, seducción, poder económico, canibalización, simulacro, Grado Xerox, Efecto Larsen, omnivisibilidad, transparentar, razón ciberespacial, transindividuales, devenir "máquina", Cuerpo, acontecimiento corporal, ontología fallida, ontología materialista, Antifilosofía, materialismo de lo*

---

<sup>1485</sup> Tamés, Enrique, 2007. "Lipovetsky: del vacío a la hipermodernidad". 2007. En: <https://biblat.unam.mx/es/revista/casa-del-tiempo/articulo/lipovetsky-del-vacio-a-la-hipermodernidad> Recup.: Dic. 2020.

*real, ciencia, saber en reserva, Goce Uniano, unario y unitario, Falo, deseo, Soledad:Común, No-Hay, pueblo, discurso Capitalista, neoliberalismo, artefactos intrascendentes, poder, Izquierda Lacaniana, populismo, antagonismo, impasse, malas noticias, emancipación, poética política, instituyente-instituido, lo político, momento hegemónico, apropiación-expropiante, capital humano, Cuerpo parlante, impolítica, poder, vulnerabilidad, cuerpo, resignificación performativa, multitud, internalización, normatividad reguladora, precariedad, performatividad, norma corporal*

Veamos las ideas fuerza que constituyen a estos *Cuerpos Hipermodernos*.

Para J. Baudrillard, solo la *Seducción* se opone a la anatomía como destino, la imagen se funde con lo real y el simulacro se vuelve carnaval, la farsa se convierte en historia, subordinación de la realidad al poder económico, terrorismo restituye una singularidad irreductible en el intercambio generalizado, procesos de carnavalización, canibalización, imperativo de goce, fin de la negatividad crítica, evangelización, autoparodia y autodestrucción. Ningún discurso ha modificado ningún comportamiento. *Grado Xerox* de la violencia, perfusión del super yo en masa, omnivisibilidad, transparencia del mal; desaparecido el referente ya no cabe representación, violencia preventiva: *Efecto Larsen*: ausencia de juicios de valor.

En S. Zizêck, la autonomía de la *razón ciberespacial*, nos dice que lo real es el nombre de nuestra existencia y en el ciberespacio, otro cuerpo: la humanidad es siempre posthumana, la condición de imposibilidad es de posibilidad, los afectos son transindividuales, estamos en la metamorfosis del devenir máquina, cuanto más depositemos en las máquinas más nos apareceremos como sujetos puros, proliferación de múltiples formas de subjetividad.

Cuerpo: ha sido el psicoanálisis el primero en enfrentarse al cuerpo: nunca ha habido un cuerpo como tal, es el último horizonte, no hay autonomía personal, ni nunca hubo un cuerpo material. La *cuasi-causa* deleuziana es el "a" lacaniano. El acontecimiento corporal postula una capacidad de afectar pura, trascendental, afecto inmaterial generado por los cuerpos o estos emergen de intensidades virtuales: es un acontecimiento puro, el cuerpo es el objeto propio del psicoanálisis, lo nuevo solo puede surgir si la cadena de causas corporales no está completa, la subjetividad femenina representa el devenir de esa pérdida de corporalidad que es la masculina.

Continuando con J. Alemán. Psicoanálisis, inconsciente: ontología fallida, barrada, el estatuto del inconsciente no es ontológico sino ético, el fundamento de una ontología perforada no es el ser sino el "a", una ontología materialista, la ciencia requiere del plus de goce. *Antifilosofía*: se trata de saber hacer con lo parcial, lo real carece de sentido, materialismo de lo real, estructura abierta a la dispersión pero que encuentra puntos nodales que permiten un cierre parcial, ser para la muerte: asumir el legado en tanto que comienzo de algo, no hay otro ser que el decir. El *ser-ahí* se autointerpreta de modo inauténtico. *Artefactos intrascendentes*: operaciones lógicas frente a la brecha ontológica; Ciencia: intenta capturar el plus que anima a la biología del cuerpo, la ciencia necesita del inconsciente, *No saber*: saber en reserva; Escritura: el signo trabajó nuestro cuerpo en tanto carne, previo a la cifra, la letra y el significante y está en él bajo la marca, escritura: iteración del trazo, repetición de la marca, marcas en el cuerpo, en distintos lugares, maneras y operaciones: faz material del signo. La carne produce una escritura matemática que no funciona de modo metalingüístico. Solo en el paso de la escritura a la palabra se produce el efecto retroactivo del sujeto. Habitar el lenguaje es una particular manera de estar en la lengua, y pensar poéticamente es localizar las huellas a través de la interpretación; Goce Uniano=cifra=sones, Goce Unario=trazo unario=inscribir como letra, Goce Unitario=significantes=fonemas. Cifras y letras=números y letras, letras con significante=significaciones, cifras y significantes=cifrado. Hay cosas que se escriben y otras que no, el vacío de representación se colma de significantes y de fantasmas.



Deseo: diferencia que resulta de extraer a la demanda de amor el apetito de la pulsión. Fallo: no hay en el inconsciente ningún significante que diga que hacer en las relaciones sexuales; lo que la madre desea es el fallo: no se puede ser el fallo. El fallo es el significante del deseo, la función fálica suple a la relación sexual, no hay escritura de la relación sexual, el fallo articula la castración y diferencia anatómica, con goce y deseo, goce fálico: por fuera del cuerpo, en relación a una imagen.

Discurso Capitalista: afectación de alienación-separación y acceso al goce por fuera de la castración: como desecho, voz y mirada, claves en la construcción ideológica, el Capitalismo no es eterno; discurso del Capital: producción de subjetividades, el mal actual: destruirse a sí para destruir al Otro, el neoliberalismo no permite pensar en su superación histórica, es un movimiento circular. *Capital Humano*: es el Otro regido por la técnica y el capital que subsume a los cuerpos. No hay condición que transforme históricamente el capitalismo, hay síntoma social cuando no hay lazo social, el Poder: preserva la reproducción de lo social, una parte de la vida queda por fuera del dispositivo de producción; Instituyente, lo Político, hegemonía: angustia, soledad, certeza y anticipación, hegemonía: separar el discurso del Amo del mercado, lo político es lo que surge del encuentro traumático con la lengua. La política es el saber-hacer. Instituyente, lo Político, hegemonía: angustia, soledad certeza y anticipación, hegemonía: separar el discurso del Amo del mercado, si la verdad participa de cierto ocultamiento, ningún periodo integra el resto que lo constituye; *Soledad*: Otro que constituye al sujeto. *Común*: aquello que no es reabsorbible por el mercado, pensar lo común por fuera de la psicología de las masas, no hay soledad ni común que no sean irrepresentables; *Izquierda Lacaniana*: no dar por eterno el principio de dominación capitalista. La brecha ontológica solo puede captarse por fuera del mercado; subvertir la semántica de la revolución, de lo que se despoja a las multitudes es de los recursos simbólicos. *Miseria*: estar a solas con el goce. Populismo solo puede ser de izquierdas; *Antagonismo*: estructura la realidad, el antagonismo no puede ser reabsorbido por un consenso, sin Institución no hay acto instituyente; *Malas Noticias*: impasse de los proyectos. *Emancipación*: Hegemonía: hacer que la diferencia absoluta no quede excluida, siempre inestable y heterogénea, condición de emancipación, real y sistema de construcción, solo una disposición histórica que admita como está constituido el sujeto, puede salvarnos, no hay condición que transforme históricamente el capitalismo; emancipación: saber hacer con la soledad: común, hegemonía: saber hacer con la heterogeneidad, *Momento Hegemónico*: siempre fallido; desde los pliegues de dominación neoliberal que el sujeto popular deba advenir, Fantasma lacaniano: soporte de la ideología.

*Cuerpo*: marcas en el cuerpo, sede del plus de goce, en distintos lugares, maneras y modos; nudos, trenzas, figura y escritura; la carne produce una escritura matemática que no funciona al modo metalingüístico, vacío, materia y forma, configuran los cuerpos, el primer cuerpo es el cuerpo del Otro, imagen del cuerpo es prótesis imaginaria, identidad, yo, el cuerpo es una apropiación-expropiante, goce del cuerpo: por fuera del lenguaje pero no sin referencia simbólica, tratándose de los cuerpos parlantes, sexuados y mortales de lo que se trata es del plus de goce, atravesado por el goce y determinado por la inscripción de la lengua, cuerpo atravesado por el discurso, el cuerpo está afectado por el goce haciendo del síntoma un acontecimiento del cuerpo, reproducción narcisística y esfuerzo por rescatar su singularidad, cuando la palabra produce sentido da cuerpo al "a"; conservar el lugar donde la voz del cuerpo se cruza con el significante. *Cuerpo Parlante*: sede del plus de goce, límite imaginario: superficie del cuerpo, a la relación entre cuerpos la palabra le imprime un tiempo, la estructura captura la carne del neonato, ninguna red puede sustituir la presencia de los cuerpos, la palabra y sus decisiones contingentes en los signos de la Historia, operación que anuda las pulsiones a la palabra.

Para J. Butler, el *Poder*: la acción corporal es políticamente significativa, lo ético no está separado de lo político, el poder es una estrategia que funciona a través del cuerpo, el poder sucede a este cuerpo pero este cuerpo es la ocasión que algo suceda al poder, el Poder adscribe y pega a un sujeto a su propia identidad, en la norma uno es reconocido y restringido, carácter fijo del cuerpo: su materialidad es reconocible como efecto del poder, el cuerpo no es más que el producto del esquema heterossexual que lo conforma. El sujeto se construye como lo deseado y lo no permitido desear, la relación previa precede a la individuación, el poder apega a un sujeto a su propia identidad, ninguna categoría sería capaz de articular la singularidad por adelantado. *Vulnerabilidad* es algo contingente, es difícil sentirse vulnerable y responsable del Otro, ninguna comunidad puede reclamar como suya la tierra en su totalidad.

*Cuerpo*: página en blanco, construida de discurso y ley, receptáculo de todos los deseos y anhelos en su superficie que no han podido ser consumados, su estilización y disposición son el resultado del tabú contra la homosexualidad, el cuerpo, sexo y género son el resultado de determinaciones represivas, sitio de autoformación y transferencias para el poder mismo; internalización: incorporación-identificación: surgimiento de la identidad, resultado de determinaciones restrictivas, el cuerpo no puede concebirse por fuera de una normatividad reguladora: materialidad efecto del poder; performatividad como poder de discurso, construcción del sexo como norma cultural, apropiación de una norma corporal, asumir el sexo ligado a la identificación, el cuerpo ve las relaciones implícitas, las demandas éticas surgen del cuerpo por ser confrontado a las condiciones corporales de la existencia. Precariado: es el concepto político más importante, la posición del cuerpo plantea su propia precariedad. La acción corporal es políticamente significativa y la resistencia surge a partir del apego a la propia restricción, lo ético no está separado de lo político, luchamos *en, de, contra* la precariedad.

En los *Cuerpos Hipermodernos*, entonces, podemos encontrar el rastro de todos los elementos anteriores. Estos cuerpos ya no se preguntan tanto por lo que son sino como llegaron a ser lo que fueron, junto a las modalidades que hubieran podido tomar. Parece volverse a una suerte de nueva modernidad, en el sentido de un cierto monismo originario, donde toda diferencia no es más que variación de un único discurso propedéutico. Solo que su causalidad no radica tanto en la Razón como en la sustancialidad gozante del Capital a la búsqueda de su plusvalía. Es la entronización del objeto de goce junto con el desmantelando de cualquier otra posibilidad discursiva o dispositivo simbólico. Al modo de los cuerpos perversos, el cuerpo es una mercancía de goce, descorporizando al sujeto para producir corporalidades en tanto modalidades de goce libibidinal: el cuerpo mismo se volvió objeto para el Otro. Mientras que Baudrillard, denuncia la caída de todo ideal, la semblantización y simulacro de los cuerpos, en su carnavalización, Zizek y Alemán, con su impronta lacaniana, apuntan más bien al declive de lo simbólico del lenguaje apelando de continuo a una Alteridad emancipadora, reguladora del imperativo superyoico y hegemónica por venir. Si para Zizek el acontecimiento del cuerpo es un acontecimiento puro en su devenir máquina, en Alemán el cuerpo proviene de la brecha ontológica que constituye a los sujetos: en este sentido los cuerpos son nudos, trenzas, figuras y escritura. El *discurso Capitalista*, cerrado, omnipresente y tautológico, sin brecha alguna en su acceso al goce por fuera de la castración tiene como misión la producción de nuevas corporalidades. Para Butler, finalmente, los cuerpos tienen su origen en los mecanismos de Poder. Frente a la asunción de género ya marcada por su designación e identidad como norma corporal, que no es sin su vulnerabilidad, se plantea como saber hacer ahí.

### **10.2.9. Resonancias y disonancias entre las corporizaciones psicoanalíticas y las corporidades filosóficas.**

#### **10.2.9.a. Planteamiento.**

Una vez expuestos los grandes ejes del pensamiento corpórico a partir de los movimientos filosóficos y autores más significativos, queremos dar una vuelta de tuerca más con la pretensión de comparar las corporalidades filosóficas con las corporeidades psicoanalíticas.

Acá, avanzamos a tientas; incluso, se nos puede argumentar que es cuanto menos una intención absolutamente desigual, pueril, cuasi banal, incluso, grosera. Tanto más cuanto los autores analizados desde la perspectiva psicoanalítica han sido apenas relevantes siendo los filosóficos muchos más; la intensidad del análisis de los primeros es, con mucho, mucho mayor que los segundos, por no hablar de la temporalidad abarcada por los primeros, respecto a los segundos. O que ni siquiera se puede comparar disciplinas con objetos, metodologías y procedimientos tan distintos. O, lo que es peor, consistiendo el psicoanálisis en el estudio de la subjetividad del inconsciente, un fragmento sumamente parcial de lo tratado por la filosofía, no pueden darse las mínimas condiciones para ser cotejadas en un plano de igualdad. En este sentido, se plantea un trabajo de desborde mutuo: la filosofía desborda al psicoanálisis y este se deja, y pide, ser desbordado por aquella.

Sin embargo, creemos que puede ser un ejercicio que valga la pena<sup>1486</sup>. Con todas las reservas, provisionalidades y forzamientos que se merece este esfuerzo textual, se trata de *poner a conversar* ambas líneas paradigmáticas, probando a cotejar sus puntos de encuentro y desencuentro, sus límites y posibilidades, sus contingencia, desencuentros y malentendidos.

Pues tal y como no existe un abordaje fantasmático directo -el fantasma no se puede interpretar bajo el peligro de petrificar al sujeto, aún más, en su goce- la alternativa que queda es ir picando, horadando dicha roca de la castración de una manera indirecta... poniendo a conversar al sujeto con su propia sintomática hasta que, en la medida que algo del deseo pueda ir emergiendo y algo de dicho goce pulsional pueda ir ablandándose, al punto de desprenderse, hacer caer el montante pulsional que provocaba su sufrimiento. Así, en dicha conversación, se podrá ver tanto el desprendimiento de ciertos recelos mutuos como alguna que otra aparición de suplementos, quizás ínfimos, quizás hasta inconsistentes, pero que puedan causar nuevas preguntas y deseo en el otro; tal y como más atrás expusimos. Dejando, más allá de todo, su propia impronta a esa conjetura corpórica que pretendemos formalizar.

Comenzaremos recordando, a continuación, de manera sucinta, la comparativa entre lo que denominamos los paradigmas del cuerpo en el ámbito psicoanalítico para posteriormente compararlos con los filosóficos.

#### **10.2.9.b. Comparativa de los paradigmas del Cuerpo, entre S. Freud y J. Lacan.**

Tal y como expusimos en nuestra primera Tesis Doctoral y su posterior publicación<sup>1487</sup>, a la hora de enfrentarnos con una posible comparativa entre los modelos referidos al cuerpo por parte de S. Freud y de J. Lacan, debimos de tener en cuenta una serie de cuestiones que solo se pudieron constatar a posteriori, en una suerte de “futuro anterior”, pero que resultaron determinantes para sus conclusiones preliminares.

Recordábamos, ante todo, que la falta de material bibliográfico por editar -aún faltan piezas para un completo corpus lacaniano- implica que nuestra perspectiva adolecerá de totalidad. Lo que no obsta para que pudiéramos hacernos de un panorama moderadamente fidedigno.

---

<sup>1486</sup> Insistimos, aunque sea a título de simple ejercicio.

<sup>1487</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015: 217 y ss.

Dicho esto, la primera conclusión a la que arribamos fue la *clara desigualdad* numérica de referencias entre ambos autores. Y no solo del sintagma “cuerpo” en bruto. Sino de la acepción investigada en el pasado trabajo: la que remite al "cuerpo propio".

A su vez y, en segundo lugar, constatamos como conforme avanzaba en su obra, *J. Lacan llegó a ser mucho más explícito e insistente que S. Freud*, en lo concerniente a establecer una noción fundamentada, por lo que respecta del cuerpo propio. A este respecto, es nuestra opinión que, si bien Freud trató de adecuar las diversas acepciones sobre el cuerpo, que disponía en su momento, a sus dos grandes tópicos. O, digámoslo al revés, que las nociones del cuerpo en Freud fueron el resultado de sus variaciones conceptuales; y al tener que crear los propios soportes epistémicos en su obra, se captan en ella los balbuceos, ambigüedades y solapamientos con los que se fue cruzando en sus esfuerzos clarificadores. Lacan, por el contrario, contando con el recurso de un solo gran esquema tópico, constante -que recorrió transversalmente toda su obra- tuvo la posibilidad de encontrar más versiones y variedades, a lo que se suma el disponer, además, de una mayor cantidad de elementos epistémicos.

Pues no deberemos olvidar, en tercer lugar, que *dichos respectivos saberes fueron tributarios, ante todo, de los suyos propios, muy distintos en cada caso* (siendo ambos médicos de formación inicial), y los de la época en que vivieron. Lacan, en este caso, transitando una buena parte del siglo XX, dispuso de recursos epistémicos que en la época freudiana apenas empezaban a gestarse.

En cuarto lugar, y esto es digno de ser destacado, *cada uno de ellos intentó estar a la altura de su época*. En este sentido, hay que reconocer en estos autores un esfuerzo por situar al cuerpo a la altura de la dignidad de la Época que habitaban. Dicho de otra manera: que más allá de los fundamentos epistémicos que manejaban, sin entrar en grandes detalles, en todo momento late en ellos un reflejo y una sensibilidad por los determinantes históricos que marcaban el momento que les tocó vivir.

Por ello, más que correlaciones paradigmáticas, en cuanto tales, lo que encontramos en su momento <sup>1488</sup>, fueron *aspectos puntuales similares*, connotaciones, sentidos que se aproximan y sugieren similares tratamientos conceptuales. Es decir: versiones de la letra, modelos, perspectivas, planteamientos, continuidades, cortes y rupturas epistemológicas <sup>1489</sup> de unos pocos elementos ontológicos como la conformación, la interpretación y la satisfacción; que al imbricarse en las respectivas influencias epistémicas y culturales dominantes terminaron decantando ciertos acentos y puntuaciones en sus lecturas respecto de otros momentos.

Recordemos, entonces, brevemente, las diversas acepciones que tomó el cuerpo en *la obra Freudiana*, aparecidas a lo largo de sus cinco paradigmas:

-Cuerpo Funcional (1886-1893): *cuerpo orgánico, anatomo-clínico, histérico, representación, ideico, extraño, hipnoide, catártico, traumático, de las reminiscencias, afectos, emociones etc,*

-Cuerpo Represión (1894-1896): *cuerpo defensa, represión, recuerdo, sexual, de vivencias, de cargas, facilitación y descargas, conversivo, desprendimiento, de investiduras etc.*

-Cuerpo Erógeno (1897-1908): *cuerpo lugar, realización de deseos, cuerpo primario y secundario, condensación y desplazamiento, formación del inconsciente, inconsciente y preconscious-consciente, manifiesto y latente, sede de las pulsiones, simbolizado, segmentado, sublimado, de carga-descarga, fantaseado, autoerótico, parcial, del sentido, libidinal, apoderamiento, piel, topológico, como un todo, de los investimentos etc.*

-Cuerpo Narcisístico (1909-1919): *cuerpo fantasmaticado, del placer y de la realidad,*

---

<sup>1488</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica (1998-1999)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.2003: 221.

<sup>1489</sup> Bachelard, G. *Epistemología*. Ed. Anagrama. Barcelona.1973.

*narcisístico, pulsional, yoico y sexuado, tótem y tabú, social, parcial, autoerótico, motriz, de amor y de odio, de las satisfacciones objetales etc.*

-Cuerpo Pulsional (1920-1938): *cuerpo repetición, compulsión, sede de la angustia, vivencia traumática, yo-esencia, superficie, yo inconsciente, representación-objeto, pulsional, libidinal, Yo ideal, investidura, zona erógena, síntoma, Eros y Destrucción, etc.*

Recordemos, también, las diversas versiones del cuerpo en *la obra Lacaniana* a lo largo de sus seis paradigmas:

-Cuerpo Imaginario (1953-1956): *cuerpo topográfico, unificado, forma constituyente, gestalt, imagen real, imagen libidinizada, desconocimiento y anticipación, egomórfico, ser y tener, objeto, ideal del yo, material de discurso, sutil, transicional, facticio, expropiado, monumento, conciencia de sí, palabra de verdad, narcisístico, significativo, sede de las pasiones, de las imagos y las identificaciones...*

-Cuerpo Significante (1957-1958): *cuerpo Ideal del Yo, Yo Ideal, fantasmático, significativo, fálico del deseo, erótico, hablado, del Otro...*

-Cuerpo Imposible (1959-1962): *cuerpo como lo inerte, lo sacrificado, el parásito que se nombra en otro lugar: cuerpo como imposible, enigma, imagen real, fálico, corte, vacío, nada, zona erógena, heráldica, narcisismo, ana-tomía, objeto parcial, cesible, separable, objeto a, deseo, presencia, Dasein, envoltura, rasgo, de goce, inasible...*

-Cuerpo Fragmentado o Normal (1963-1968): *cuerpo como verdad, goce, extensión, relación epistemo-somática, existencia, desierto, objeto, dimensión, corte y representación, desmantelamiento, presencia, borde, soporte, lugar, superficie, como marca, como aparejo, como laminilla, como matriz motriz, como Otro, como enforma, como Dasein, imagen antropomórfica, como esencia ausente, como máscara, residuo, mediador, estructura, como conjunción disyuntiva, exclusión-inclusiva, lecho del Otro, ser sin esencia...*

-Cuerpo Discursivo (1969-1971): *cuerpo despedazado, de los afectos, de goce, semblante, soporte, como verdad, objeto a, ground, Otro, del discurso, como una de las formas de lo Uno...*

-Cuerpo Uno (1972-1979): *cuerpo como sustancia gozante, eco, cuerpo parlante, equivalencia al inconsciente, resto, dimensión, soporte, representación, agujero, misterio, resonancia, consistencia y existencia, fundamento del ser, goce animado, cuerpo vivo, sinthome, acontecimiento, nudo, cuerda, toro, fantasma o narcisismo, forma, desecho, orificio, tenencia, enigma, discordia, malentendido, marbete, etc.*

Si comenzamos con los paradigmas del Cuerpo en S. Freud, encontramos que ya desde su primer paradigma: *Cuerpo Funcional* (1886-1893), toma el cuerpo como objeto de estudio. Al igual que haría Lacan. Pero lo curioso, a su vez, es como estos dos autores, concluirían su recorrido intelectual y clínico retomando de manera más intensa la cuestión del cuerpo. En dicho primer momento freudiano, el cuerpo se plantea como una discordancia entre el organismo y las manifestaciones corporales del psiquismo. Por lo que en esa época Freud, pondrá todo el acento en su nosología y una etiología hiperconexionista.

Desde la perspectiva lacaniana ya desde su primer paradigma: *Cuerpo Imaginario* (1953-1956) podemos constatar como el cuerpo, en su propiedad, se convierte en asunto de primer orden en la inicial enseñanza lacaniana. Lacan a su vez, hace uso de los descubrimientos de la fisiología de la percepción de Kurt Koffka (1886-1941), uno de los fundadores de la psicología de la estructura o *gestaltismo* junto con Max Wertheimer y Wolfgang Köhler, para desarrollar su *Estadio del Espejo* en tanto preeminencia imaginaria, constituyente de la subjetividad. En ambos modelos se certifica la falla, la hiancia: entre el organismo y las ideas -en el primero- o entre la insuficiencia y la prematuración, y anticipación y conciencia -en el otro- propios de dicha división subjetiva inagural.

Siendo como parece haber sido el segundo Paradigma: *Cuerpo Represión* (1894-1896) una suerte de modelo de transición -aunque no sin consecuencias a tenor de su recuperación y reapropiación por el actual neuropsicoanálisis de clara inspiración neuropsicológica- donde verdaderamente podemos encontrar puntos de convergencia y correlación es a partir del tercer paradigma freudiano: *Cuerpo Erógeno* (1897-1908). En dicho modelo, esta concepción de la corporeidad como formación del inconsciente se expande se generaliza, hasta convertirse en inherente e intrínseca a la subjetividad misma. Es lo que con casi más de medio siglo de adelanto señalará de alguna manera la concepción del cuerpo estructurado como un lenguaje que Lacan, posteriormente, en su segundo paradigma: *Cuerpo Significante* (1957-1958) llegaría a poder vislumbrar, imbuido en sus influencias estructuralistas. Vemos que el punto de vista *tópico*, freudiano, encuentra su correlato en la *pansimbolización en el cuerpo hablado y conversado*, que hemos señalado, propios de dicho modelo lacaniano.

Por otra parte, la segunda lectura del tercer paradigma freudiano: *Cuerpo Erógeno* (1897-1908), aquella que pone el acento en la parcialidad de las zonas y orificios erógenos, en el objeto *erogenizado*, remite sin lugar a dudas a lo enunciado por el cuarto paradigma lacaniano: *Cuerpo Fragmentado o Normal* (1963-1968): que ya habíamos encontrado desde una teoría pulsional, formalizada en la obra freudiana al insistir en el troceamiento, en la división que provoca la alineación significativa del organismo instintual.

El cuarto paradigma freudiano: *Cuerpo Narcisístico* (1909-1919) puede encontrar ciertos puntos de contacto con el tercer paradigma lacaniano: *Cuerpo Imposible* (1959-1962). Poner su acento en el narcisismo ligado a los componentes autoeróticos del yo remite a la libidinación del cuerpo narcisístico lacaniano como depósito de un goce no reabsorbible en su dialéctica de presencia-ausencia. Además, este cuerpo freudiano de las relaciones objetales se despeja de manera mucho más nítida con la formulación lacaniana del objeto *a*. Que, a su vez, encuentra puntos de similitud en aspectos que serían posteriormente tratados por Lacan; nos referimos en concreto a su 4º Paradigma: *Cuerpo Fragmentado o Normal*: es decir aquel *objeto a* que reproduce la Cosa, por un lado y que está unido al Otro del significante.

Respecto al quinto paradigma freudiano: *Cuerpo Pulsional* (1920-1938): fijémonos de entrada, como esta dinámica funcional subordinada a diversos factores yoicos: biológicos, filogenéticos y psicológicos nos retrotrae, cual bucle epistémico, al primer *Cuerpo Funcional* freudiano. Aquel en el que se deslindaban las funciones corporales afectadas, de su etiología neurológica. En este caso, lo disfuncional es la distribución libidinal sobre el cuerpo. Pero sin duda, la aportación más destacable de este modelo es la que remite a un cuerpo económico, donde el peso se pone en la distribución libidinal del ello a lo largo del cuerpo. Sin duda que el yo, -ligado a su vez con el anterior modelo freudiano- es lo que define una esencia corporal, intermediaria entre el inconsciente y la conciencia.

Este *Cuerpo Pulsional*, del ello, nos retrotrae inmediatamente al quinto paradigma lacaniano: *Cuerpo Discursivo* (1969-1971), que, en tanto conjunción entre goce y Otro, dijimos, señala una corporificación libidinal generalizada en tanto un cuerpo del goce, ectópico y errante. En este penúltimo modelo lacaniano, hablaremos en consecuencia de un ser de goce donde el ser del sujeto se ha ido desplazando desde una óptica libidinal imaginaria, primero, simbólica más tarde -estructuralista y con cierta vocación trascendental- a otra que es del orden de lo real, donde, bajo diferentes variaciones lo que prima es una concepción económica en el sentido freudiano del término, es decir, la que va a tomar como referencia los avatares cuantitativos del quantum libidinal.

Para finalizar, no queremos dejar de señalar que el sexto paradigma lacaniano: *Cuerpo Uno* (1972-1979) concluye en aquel punto en que donde para Freud existe la pulsión, en Lacan está el síntoma, como conexión entre significante y cuerpo. En la disyunción goce-Otro que se establece al final de la obra lacaniana, el cuerpo es situado entre el

*sínthome y el inconsciente*: lo cual no deja de sugerir -cual bucle epistémico- evidentes resonancias primerofreudianas.

### **10.2.9.c. Comparativa de los paradigmas del Cuerpo en Filosofía y Psicoanálisis. Inferencias.**

Volvamos a los procedimientos lecturales que utilizamos y que recorren soterradamente la intelección de este trabajo. Un cuádruple movimiento textual fue requerido en esta indagación.

-*El primero, iba desde la filosofía al psicoanálisis*. Aunque apenas reseñado, este segundo no hubiera sido posible sin la concurrencia del anterior.

-*Segundo, interno al psicoanálisis*, dilucidando sus modelos corpóreos.

-*Tercero: desde el psicoanálisis a la filosofía*, invitando a esta a abstraer las diferentes modelizaciones somáticas como resultado de sus investigaciones epistémicas.

-*Cuarto: Retorno. De la filosofía al psicoanálisis*. Y como dichas modelizaciones filosóficas impregnan, abren y cuestionan las propiamente psicoanalíticas.

Síntesis, condensaciones, interrogaciones y sustituciones (al igual que el cuerpo mismo) han ocupado nuestra labor preparatoria a la hora de establecer unas condiciones de mutua dilucidación. Pues no se escapa, que la mínima operación en cada una de ambas, tiene efectos de reescritura sobre la otra. Y por tanto, de “ablandamientos” ante posibles rigideces epistémicas.

Recordaremos cual era el sentido de esta indagación: ¿podemos encontrar aspectos no entreverados por la filosofía o el psicoanálisis que no hayan sido tomados en consideración por la una o el otro?.

Si comenzamos con los *Cuerpos Modernos*, en su oposición cuerpo-alma, cuerpo matemático que con Spinoza y Schopenhauer comenzaría a presentar un punto de sutura, no podemos evitar la dualidad planteada por el primer Freud y el primar Lacan, *Cuerpos Funcional e Imaginario*. Falla entre el organismo y las ideas, que reproduce fielmente la planteada entre la cosa cognoscente y la extensa.

Los *Cuerpos Fenomenológicos*, con su recurso al sentido puesto en el valor de la experiencia, nos habla del nudo de significaciones y el primado de la subjetividad, donde el comportamiento tiene un sentido y la percepción pasa a un primer plano en su división yo-cuerpo. Precizando que si bien la importancia dada a las significaciones, al sentido y las representaciones en esta corriente es muy notable, no alcanza, desde luego, la misma categoría que pudo alcanzar en el estructuralismo lacaniano, para quien, el universo simbólico no solo antecede a cualquier percepción sino es quien la constituye como tal. Este acento puesto en la descripción de las estructuras experienciales, en su reducción eidética y en el cuerpo como un a priori, no deja de presentar evidentes similitudes con el *Cuerpo Significante* lacaniano.

En los *Cuerpos Existenciales*, lo que se pone en evidencia es el vacío de la Cosa. En el corporar del existir como estancia extática en que el sujeto está abierto y arrojado a sus posibilidades, más allá de sí. A este respecto la división primordial se da entre el ser-en-sí y el ser-para-sí. Esta promoción del vacío originario lo ligamos directamente con los cuerpos reales del *Cuerpo Imposible*, del tercer Lacan.

Frente al vacío de la cosa existenciaría surge la diferencia, *Cuerpos Diferentes*, que toma sus objetos en su afirmación primordial. Así el rostro, la diferencia misma, las intensidades libidinales, los dispositivos pulsionales, la cuasi-causa, el acontecimiento o la intencionalidad se tornan no tanto en significativo puro como en objeto causa tanto de deseo como resto pulsional. Lo que remite sin gran dificultad al *Cuerpo Fragmentado o Normal*, lacaniano: es decir aquel *objeto a* que reproduce la Cosa, por un lado y que está unido al Otro del significativo.

En los *Cuerpos Hermenéuticos*, dado que el discurso determina los procedimientos, lo importante es la comprensión de los distintos procedimientos, en concreto los referentes

a la biopolítica, la inmunidad, lo común, la vida etc. Como no ver acá un trasunto de los *Cuerpos Discursivos*, lacanianos, en tanto conjunción entre goce y Otro. En el que confluyen toda una serie de fuerzas pulsionales, de diferenciales de goce, en Lacan, que pugnan por manifestarse con una lógica bien diferente a la del Lenguaje. Donde el ser de goce resulta primado por una concepción económica. No nos dolería en prendas encuadrarlos dentro de una suerte de "*cuerpos libidinales*": es ahí donde entran conceptos psicoanalíticos como el del objeto parcial, causa de deseo, el goce, la repetición, la libido, lo real, la pulsión de muerte, las organizaciones pulsionales etc.

En definitiva, un cuerpo "económico" y distributivo que apela al juego, y equilibrio de sus fuerzas y empujes constitutivos. No tanto un "cuerpo en sí" o "para sí" como lo real del cuerpo en tanto indescifrable e inimaginizable, por tanto, indecible. Y cuyas leyes son más la de los flujos cuantitativos de goce que la estructura retórica de sus significantes. Es ahí, donde los *Cuerpos Hipermodernos*, cuerpos de la afección, del acontecimiento y de los flujos del capital encuentran toda su razón de ser.

Los *Cuerpos Deconstruidos* son los cuerpos de la escritura, la huella, el tatuaje, la marca, la estructura de lo imposible, pone el acento en lo que no es dado a leer, en la encentadura, la diseminación y la entalladura. En el sexto paradigma laciano: *Cuerpo Uno*, el cuerpo, por su parte, situado entre el *sinthome* y *el inconsciente* encuentra su anudamiento como arreglos topológicos en una pragmática del goce que recuerda mucho el análisis de los puntos ciegos, las geografías, aporías y contingencias de las trayectorias narrativas deconstructivas.

De esta correlación, lo primero, es nuestra enorme y emocionada sorpresa por encontrarnos una suerte de solapamiento entre los paradigmas lacanianos y los filosóficos. Si esto es así, no solo inferiremos lo que ya sabíamos: que "la concepción del cuerpo en un determinado periodo era el resultado de sus concepciones más genéricas en cuanto a fundamentos epistémicos". Si no, sobre todo, que dichas concepciones, acerca del cuerpo, sobre todo en Lacan, fueron rigurosamente contemporáneas a los movimientos que se fueron produciendo. Incluso, es más, que en el recorrido de la obra freudolaciana reconocemos las nítidas huellas dejadas por las orientaciones dominantes del Otro del pensamiento.

El hecho, que ambos autores fueron el producto de su época, era algo sobradamente conocido. Pero que, además, la incluyeran, que fueran sensibles a sus dilemas y las preguntas concitadas; y que el psicoanálisis, en sus diferentes versiones, no dejaba de ser una respuesta posible a dichas inquietudes. Es decir que, haciéndose cargo de la clínica, quedaba siempre abierta la pregunta por los malestares sociales, es algo que no se suele tener tan en cuenta.

Dicho esto, a partir de este mapa conceptual, deberemos atrevernos a enunciar en nuestra hipótesis, la de una *Corpórica Lacaniana*, los entrecruzamientos que hayamos podido establecer entre los principios freudolacanianos y los ejes significativos de las diferentes versiones filosóficas del cuerpo. De dichos cortes y suturas quiasmáticas y fronterizas, emerge una lectura psicoanalítica renovada, aireada, a la luz de nuevas aportaciones. Aportaciones que han sido convocadas con la indisimulada intención de horadar, "refrescar" y encontrar nuevas reescrituras para aquello que, por serlo, no cesa de no escribirse, es decir, lo real.

Triple nudo, para quien esto escribe, entre *la medicina, el psicoanálisis y la filosofía*, articulado suplementariamente por aquello que queda, al modo de un cuarto nudo, como *sinthome*, como resto, como objeto *a* o como *esquizo* no deconstruible. Siendo este, el cuerpo, condición y causa de consistencia, existencia y vacío en sus operaciones - productivas y reproductivas- constitutivas de corporeidad.

Para ello, y con no mayor finalidad que la meramente didáctica, fueron definidas sus vertientes: *Epistémicas, Clínica y Política*<sup>1490</sup>.

---

<sup>1490</sup> Ni que decir tiene, que este apartado de *Conclusiones* es el que plasma una mayor impronta personal.



## 10.3. Una Ontología de los cuerpos hablantes: Epistemología de los Cuerpos *Habientes*.

### 10.3.1. Planteamiento.

A pesar de que, como se ha señalado en anteriores líneas, la filosofía hizo un uso hermenéutico de los conceptos freudianos a su libre albedrío, aún a costa de desconocer el real del sujeto y la clínica que se encontraba en juego, lo cierto es que la filosofía, y posiblemente la psicopatología, siguen siendo los saberes que más refrescan y airean la casa y causa psicoanalítica.

Si corro los mismos riesgos, es más bien porque pretendo prepararlos para algo distinto que podría decirles, intentando hacer una *folisofía*, si puedo decir así... aunque después de todo es lo mejor que puede hacerse para fundar la sabiduría sobre la falta, que es la única fundación posible<sup>1491</sup>.

Que el psicoanálisis sobrevivirá, mientras siga siendo *subversivo* es un hecho que ya el propio Lacan puso como fundamento de su epistemología sobre la subjetividad corporizada. Subversión del sujeto en el sentido de pasar de una posición pasiva, alienado al lenguaje a una posición activa, responsable, ciudadana, en cuanto hacerse cargo de su lugar ante un Otro...

Pretendemos entonces, trazar y trenzar los nudos teóricos, clínicos y políticos que se puedan elaborar entre los dichos filosóficos, los decires psicoanalíticos y nuestra propia enunciación<sup>1492</sup>. Ya es llegado el tercer tiempo lógico<sup>1493</sup>. Tras el “instante de Ver”, la primera parte de este trabajo, un panorama general a partir de las diferentes epistemologías alrededor de la cuestión del cuerpo, vino el “tiempo de Comprender”, es decir, extrayendo los grandes modelos filosóficos y psicoanalíticos alrededor de la corporización y sus corporalidades. Ahora es el turno al “momento de Concluir”, allá donde la filosofía perfora, transgrede, ilumina y re-anuda las proposiciones psicoanalíticas.

Si ya en su momento reconocimos en la obra de S. Freud su arrojo y fecundidad intelectual a la hora de no retroceder frente al cuerpo, será en este momento de precipitación cuando nos sea dado entrever los alcances de lo que denominamos una *Corpórica freudo-lacanianana*: allá donde el cuerpo y la escritura, los nudos, los cadáveres (*corpse*) y cuerdas (*corde*), tejan la materialidad de su real mortificación y producción, inscribiendo la frontera que cruzan la inconsistencia e incompletud de ese ente, siempre provisional y contingente.

En este apartado, queremos establecer algunas consideraciones respecto a lo que hemos venido en denominar *la cuestión* (el enigma, el misterio, aporía, escritura...) del cuerpo hablante. El mismo P. Valery, revela que “no hay nada más extraño que nuestro propio cuerpo”. El conocimiento tiene el como límite, precisamente, el cuerpo del hombre<sup>1494</sup>.

Pues es ahora, en la segunda década del presente siglo, cuando podemos empezar a dar cuenta a dar cuenta de cómo el Mundo y la subjetividad que lo habita, por mor del

---

Y, por tanto, la que comporta mayores riesgos.

<sup>1491</sup> Lacan, J. *Sem.* XXIII: 126.

<sup>1492</sup> Como en anteriores apartados, dado el carácter costural, estratográfico y tisular de la presente investigación, pero, sobre todo porque es justo ahí donde se expone nuestra propia y genuina elaboración, no nos privaremos de hacer uso de reflexiones y publicaciones que hayamos realizado. Especialmente: Rodríguez Ribas, J. A. 2016.

<sup>1493</sup> Lacan, J. “*El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada Un nuevo sofisma*”. En *Escritos 1*, 1990.

<sup>1494</sup> Rella, F. *En los confines del cuerpo*, Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.2004: 180.

discurso de la Tecnociencia y el Capital, vio transmutar sus semblantes semánticos por el misterio somático.

Las categorías tradicionales que organizan la existencia pasan al rango de simples construcciones sociales, condenadas a la deconstrucción. No es sólo que los semblantes vacilen, sino que son reconocidos como semblantes. Y por un curioso entrecruzamiento, es el psicoanálisis el que, con Lacan, restituye el otro término de la polaridad conceptual: no todo es semblante; hay un real. Lo real del vínculo social es la inexistencia de la relación sexual. Lo real del inconsciente es el cuerpo hablante<sup>1495</sup>.

A partir de los anteriores entrecruzamientos paradigmáticos, a lo largo del presente apartado, trataremos de volver a problematizar el estatuto del cuerpo para el psicoanálisis de acuerdo con las aportaciones de ciertos filosofemas, a la hora de dar una versión del cuerpo acorde con los requerimientos de la Época<sup>1496</sup>.

Dado que si algo pudo hacerse moderadamente objetivo a lo largo de los asertos psicoanalíticos fue la importancia adquirida por el cuerpo -que sin llegar a tener rango de concepto fundamental- pudo encontrar un lugar privilegiado, junto a otros, con los que se articula en la doxa psicoanalítica. Para ello, bien estará recordar que tanto para Freud como para J. Lacan, *sus obras comenzaron por el cuerpo y concluyeron con él*.

A partir de cierto momento inicial, S. Freud, tomó las palabras proferidas por sus pacientes, en su sentido literal y al modo de signos mórbidos, para tratar de actuar con ellas buscando una relación causal entre su etiología, su patogenia y sus manifestaciones sintomáticas. Esta manera de intervenir le llevó a descubrir, por un lado: la existencia de una neta disarmonía entre las alteraciones fisiológicas del organismo humano respecto a las afecciones subjetivas del cuerpo en tanto sustrato corporizado de las representaciones reprimidas inconscientes.

Dicha constatación empírica le impelió a postular, en primer lugar, *la ausencia de una proporcionalidad causal* entre las pulsiones y sus representaciones, en lo que a la subjetividad se refiere. Tema este que sería abordado bajo muy diversos prismas, especialmente por Lacan. Y, por otro lado, que este funcionamiento está gobernado por *la indistinción entre la naturaleza del material normal, natural, y el patológico, en lo que a lo mental se refiere*. Dicho de otra manera, que los procesos (psico)patológicos están hechos de la misma pasta que el funcionamiento psíquico habitual. Esto no es impedimento para que, en tercer lugar, *exista una causalidad, siempre única y particular*, y que no es del orden de la causa-efecto, sino más bien: causa-consecuencia la que va a permitir orientar la dirección de la cura. Es justamente esta codeterminación singular entre lo real del cuerpo y sus representaciones, cuarto, la que permita constatar el hecho que *no hay dos cuerpos (sujetos) iguales*<sup>1497</sup>. De ahí que todo el uso singular de los: significantes, el fantasma, los objetos, las imágenes, las diversas modalidades escriturales o sintomáticas, las palabras, la letra o la pulsión sean, todas ellas, formalizaciones del inconsciente, satisfacciones sustitutivas y modalidades defensivas frente a ese real, que intenta aprehender algo de lo inasible que nos constituye para

---

<sup>1495</sup> Miller, J. A. "El inconsciente y el cuerpo hablante". Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.aspintTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>1496</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. "¿Que implica decir que vivimos en la época en que el Otro ya no existe?", se preguntan: "implica decir que el Otro ya no funciona como punto de basta, como elemento que supera y articula la disyunción entre signifiante y significado, que establece una relación entre el lenguaje y lo real" (AAVV. Scilicet. *Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 7).

<sup>1497</sup> O, si queremos, tal y como J. Alemán su obra preconiza a lo largo de su obra, que la Igualdad es la ausencia de un Para-Todos único en cuanto que nuestro Común, es la estructurante diferencia absoluta.

poder llegar a saber-hacer, para escribir algo, con el goce del Ello. Es por eso que, en quinto lugar, porque no hay relación proporcional cuerpo-inconsciente, es por lo que *no puede haber una Ciencia del Cuerpo* (aunque si la haya del organismo genéticamente codificado en sus manifestaciones nosológicas)<sup>1498</sup>.

Este es finalmente el gran enigma y la causa que sostiene y anima el psicoanálisis: ¿cómo intervenir sobre lo real de la pulsión -cuyo soporte radica en el cuerpo- desde lo simbólico, sin caer en la mera regulación o modificación conductual del goce, de un ser sufriente?, ¿Cómo operan el psicoanálisis y los analistas? Pues, como dice Colette Soler<sup>1499</sup>: “el psicoanálisis es también, una técnica del cuerpo”.

Todo lo que podemos vislumbrar de los famosos misterios está ligado a lo que en alguna parte, alguien como Mauss había llamado técnica del cuerpo. Quiero decir que no es impensable que el cuerpo en tanto que lo creemos vivo, sea algo mucho más difícil de lo que saben los anatómofisiólogos. Hay quizás una ciencia del goce, si cabe la expresión<sup>1500</sup>.

Fueron estas, no todas, algunas de las razones inaugurales para el pensamiento Moderno de su tiempo las que nos han permitido -tal y como hicimos a lo largo del primer paradigma freudiano- entronizar a Freud, en el sentido lato del término, como uno de los descubridores del cuerpo del sujeto, dando lugar a una larga serie de alcances en multitud de ámbitos. Numerosos estudios<sup>1501</sup> así parecen avalarlo.

Esta *Corpórica* (a poder ser, lacaniana) que queremos esbozar, cual filosofía antropológica de los cuerpos-habientes desde una fenomenología barrada, desfondada, sería deudora de numerosas aportaciones, por lo que, en su pretensión de subvertir una biopolítica de las Cosas, haría extender sus tentáculos antimetafísicos a sus vertientes óntico-ontológicas, a su costado político y a su techné clínica.

¿Qué es del cuerpo en la actualidad?, ¿hablamos de cuerpos múltiples o cuerpos comunes? La irrupción virtual ¿qué lugar deja para lo real de la presencia?, entonces: ¿nuevos cuerpos o nuevas subjetividades? Si esta excepción necesaria que es la del cuerpo va cercenando y puliendo su lugar contemporáneo bajo el goce de una "escritura generalizada" de la carne: ¿qué espacio queda entonces para el horror, el pudor o el velo fantasmático singulares? O, incluso: ¿puede ser el cuerpo vector de una emancipación que no pase por la identificación al Uno?: “El discurso del cuerpo no puede producir un sentido del cuerpo, no puede dar sentido al cuerpo. Debe más bien tocar lo que, del cuerpo, interrumpe el sentido del discurso”<sup>1502</sup>.

En este *patchwork* fragmentario hecho de agujeros, bordes y suplencias, habida cuenta de la imposibilidad epistémica de decir el cuerpo-todo, siempre se escapa algo hacia su ética cuando se toma el cuerpo como ontología barrada que transita entre el semblante, lalaengua y las imagos al ser orientados por el materialismo sustancial de los cuerpo.

Por lo tanto, ni nostálgicos, ni nihilistas pues, una-otra lectura del cuerpo sería posible a condición que el cuerpo no olvide permanecer hablante, es decir, común, en su determinación sexuada y mortal.

Si el cuerpo, hasta acá puede llegar a ser caracterizado como un "artefacto", un espectro

---

<sup>1498</sup> Pues como ya vimos con antelación, la condición *sine quanon* de constitución de una ciencia es precisamente la expulsión, la forclusión en su seno de toda subjetividad posible. En ese sentido, el día en que el empeño *logístico* (Heidegger) haga del soma un mero ente observable y numerable, obviamente será el final del cuerpo, al menos, tal cual se ha expuesto.

<sup>1499</sup> Soler, C. "El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan". En Estudios de Psicología Vol. I. Ed. Atuel-ap. Buenos Aires.1993: 93-113.

<sup>1500</sup> Lacan, J. *Sem.* XXI: 20.11.73.

<sup>1501</sup> Starobinski, J. *Razones del cuerpo*. Ed. Cuatro. Valladolid. 1999; Dropsy, J. *Vivir en su cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1982:20; Henry, M. *Filosofía y Fenomenología del cuerpo*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2007:12-18, entre otros.

<sup>1502</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 96.

incluso como una *difference*...todo un campo comienza a despejarse a modo de hipótesis de estudio. Pensamiento -de la carne, del tacto y el rostro- que nos orienta y afecta a un cuerpo (im)propio, semántico y a-semántico, faltante y parcializado en sus goces y representaciones; ya que, inexorablemente, algo se transformó en su decurso corporizador y significantizador. Proceso, insistimos, que no puede tener lugar sin un Otro: Otro que puede ser cualquiera, pero siempre alguno, no anónimo, en la medida que en la construcción de la corporeidad se puso en juego, o no, un deseo “de alguien” en concreto<sup>1503</sup>. Con lo que esta (psico)somática psicoanalítica que nos orienta va a ser, inconsistente e incompleta en sus goces y representaciones.

Se abre así un nuevo dominio, extenso como la psique, que tiene por objeto no ya su causalidad psíquica sino como fragmento, resto arrojado como causa que conmueve y consuela al cuerpo en sus temores y temblores escriturales. Es en este intento de expandir la ex-posición excéntrica del cuerpo que nos vemos embarcados a la hora de pensar otro pensamiento somático que no pase ni por la clásica inmanencia fenomenológica merleau-pontyniana, por decisionismos foucaultianos, pragmatismos rortryanos o determinismos estructuralistas que condicionaron toda una metafísica esencialista de atender y escribir el cuerpo.

Algunos de dichos interrogantes ya fueron postulados en capítulos anteriores, como los que orientan e inspiran las líneas genéricas de un trabajo escritural puesto que de una poética o sus tropos se trata aquí: una poética o incluso una "*tropología de la Carne*" (una *anfibología*, del doble sentido, del equívoco, una *retórica corporal* al modo derrideano), en la medida que la *ex-critura* toca el cuerpo.

Si en el decir lacaniano, el cuerpo es la sede del Otro y *uno encuentra su objeto de goce en el Otro*<sup>1504</sup>, va a quedar puesto de relieve entonces, lo inmanente de estos "artefactos" para una política, una clínica y una ética de los afectos del *parlêtre*, de los cuerpos hablantes, en la invención de una alteridad Otra cuando estos son tomados desde su dimensión de dispositivo pulsional, *dispositivos del No-Todo* también podríamos decir, tal y como con Freud y Lacan lo pensaron, según Lyotard (1981) y tantos otros. Artefactos que, sin embargo, no pueden ser sin cuerpo: como todas aquellas modalidades en que lo real se corporiza en su operación de Alterización.

A lo largo de este apartado pondremos el acento en los elementos que confluyen en el proceso de corporización -o la corporalización en el sentido filosófico del término-, esto es “hacerse un cuerpo” en tanto hablantes, sexuado y mortal.

Será menester, entonces convocar a sus elementos constituyentes, lenguaje y goce, para que advengan en la articulación sus registros imaginario, real y simbólico. Será ahí, a partir de sus condiciones ontológicas, cuando podamos hacer un análisis óptico de lo que denominamos los “artefactos de lo real”, pues serán estos dispositivos quienes permitan acceder a un real, siempre en sí mismo intratable e innombrable, por indecible, pero no por ello, menos contorneable o constituyente<sup>1505</sup>.

### 10.3.2. Una Historia del Otro: *Lalangue* y el Lenguaje.

#### 10.3.2. a. De sus elementos.

---

<sup>1503</sup> ¿Qué cuerpo puede surgir de un deseo anónimo? Incluso, ¿puede existir un deseo *a-nónimo*? Acá es remitida toda una clínica del nacimiento de la subjetividad sin deseo, por fuera del deseo o de la historia. Una clínica biopolítica, metafísica, programática, incluso, *biocrática*. No hay más que recordar, entre otros, el film "*Blade Runner*".

<sup>1504</sup> Pues, aunque haya un goce de lo Uno, un goce Otro y Otro del goce, no hay un goce del Otro.

<sup>1505</sup> No están todos los que hemos apuntado inicialmente. Hemos dejado fuera (*trauma, síntoma, fantasma, transferencia, pulsión*) aquellas formaciones y satisfacciones de lo real que, por ser conceptos comunes de la doxa psicoanalítica, apenas hubiera recibido aportación original alguna.

Dijimos anteriormente que tanto S. Freud como J. Lacan intentaron, con sus respectivas tópicas y modelos del cuerpo, situar a este a la altura que la dignidad de la época les reclamaba. En sus casos no se trataba tanto de adecuarse a un historicismo actualizador como hacer uso de las herramientas epistémicas que poseían en ese momento. Muy inquietos culturalmente, ambos, es sobradamente conocido el amor de Freud, mas recatado, por la literatura y especialmente la mitología. Mientras que un Lacan, mas expansivo socialmente, se embebía de arte, de filosofía, lingüística y antropología estructural.

Lo cierto es que ya desde el principio fue quedando claro que el psicoanálisis es, y así ha seguido siendo, una modalidad de tratamiento de lo real por lo simbólico. Bien es verdad que cada uno lo hizo a su manera. Si los conceptos de *vorstellung*, de representaciones de palabra y de cosa, pulsiones o narcisismo fueron determinantes en la doxa freudiana; los de significante, significado, sentido, significación, letra, cifra, huella...lo fueron en la lacaniana

Si “*en principio fue el Verbo*” o “*el Verbo se hizo carne*”, citas joánicas sobre las que se construyó gran parte de la doxa cristiana, desde el psicoanálisis, puede colegirse el materialismo de la palabra desde sus inicios. En ese sentido, no nos entretendremos recordando como en 1900 Freud asimila las formaciones del inconsciente a procedimientos retóricos y poéticos: dichas formaciones serían las propias de las figuras literarias: la condensación, el desplazamiento, la elipsis, la hipérbole, anáfora, prosopopeya, sinécdoque, hipérbaton etc. Lacan, por su parte, y dada su influencia seaussuriana y levi estraussiana previas, irrumpe a primeros de los 50,s con el “*Informe de Roma*” y “*Función y campo de la Palabra*”; con sus sus tópicas: lo real, simbólico e imaginario, el estadio del Espejo, el inconsciente estructurado como un lenguaje o un sujeto representa a otro sujeto para un significante. De ahí que conceptos como lenguaje, gramática, lengua, traducción, descifrado, lalangue, partêtre etc recorren transversalmente la obra de ambos autores, configurando la doxa analítica: es ahí cuando el Otro (Autre, otro) como lugar, soporte y estructura del lenguaje y lalengua se convierte en concepto princeps.

Comenta P. Virno sobre el versículo del Evangelio de Juan: “Y el verbo se ha vuelto carne”, que dos son sus direcciones principales. La primera, que aquí desatenderemos, consiste en resaltar la realidad sensible *subyacente al habla* humana. La segunda dirección consiste, por el contrario, en resaltar la realidad sensible *producida por el habla* humana<sup>1506</sup>. “Sólo en su ámbito enunciados y percepciones dejan de configurar dos series paralelas, entre las cuales rige una compleja relación de traducibilidad”<sup>1507</sup>.

Sería alienante el Verbo que no se hiciese carne. Desencarnado, el Verbo quedaría como un presupuesto trascendental inferrable, una condición incondicionada que escapa a la experiencia en la precisa medida en que la vuelve posible. ¿Pero de qué modo el pensamiento verbal se vuelve carne?<sup>1508</sup>. El punto crucial, afirmado en el evangelio de Juan, es que “la carne del Verbo no proviene del “limo de la tierra”, sino del propio Verbo”. Es de sí, en sí, por sí, sostiene Virno, que el pensamiento verbal se hace carne<sup>1509</sup>. Por eso, tanto Winnicott como Simondon afirman que la relación con el mundo y con los otros hombres no se enraíza en el Yo interior, completamente individualizado, sino *en una tierra de nadie* en la que no es posible discriminar el Yo del no-Yo.

*El Otro*: ya en el 1955, Lacan, en su seminario sobre el Yo, distingue entre el Gran Otro y el pequeño “otro”<sup>1510</sup>, tomándolo previamente de las ideas de Eallón,

---

<sup>1506</sup> Virno, P. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*. Ed. Traficantes de sueños. Madrid. 2005: 47.

<sup>1507</sup> Op.cit.: 48.

<sup>1508</sup> Op.cit.: 60.

<sup>1509</sup> Op.cit.:61.

<sup>1510</sup> Roudinesco, E, y Plon, M. 1998. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en*

Kojève y este, de Hegel. Será a partir del 49, e impulsado por las ideas de Lévi-Strauss cuando, definiría el lugar del Otro como un orden simbólico, separado del “otro” como alteridad imaginaria y especular. En los 50,s con su retorno a Freud desde la teoría estructuralista, Lacan liga el sujeto al deseo y el significante. En el 55, afirma al Otro como el lugar donde se constituye el sujeto, representado por el significante. En el 57, que el inconsciente es el discurso del Otro donde el sujeto recibe su propio mensaje de forma invertida. Ese mismo año afirma que el Otro es el lugar donde se despliega la palabra. En el 58, aborda la cuestión del metalenguaje, concluyendo que no hay un Otro del Otro, y que se convertiría en uno de los grandes pilares del “*No hay*”. A partir del 68, aparece el Otro, como el “*Otro sexo*”, el lugar a partir del cual se enuncia para cada sujeto una diferencia.

Vemos entonces, al Otro, como el “tesoro” de la lengua, de los significantes, palabras, letras, cifras, números etc, así como aquello que los estructura: el *Lenguaje y Lalangue* (lalengua).

Respecto al *Lenguaje*<sup>1511</sup>, Iordan Gurgel, comenta que en Lacan el Lenguaje es concebido como una comunicación en la que el emisor recibe su mensaje del receptor de forma invertida. Esto convierte al Lenguaje en el paradigma de la estructura dado que dichos significantes, que organizan las relaciones humanas, preexisten al sujeto que allí se inscriben. El sujeto, subordinado al orden simbólico, no solo es construido sino dominado por el lenguaje. Lo que fue para Freud, la condensación y el desplazamiento, sería para Lacan la metáfora y la metonimia, introduciendo la cuestión de lo simbólico para interrogar lo que sucede en lo real. Mientras que, para Freud, el fundamento analítico estaba en la asunción de su historia a Lacan le interesa más lo inasimilable del lenguaje, lo real. Es con el semblante, por medio del operador discursivo, mediado por el Lenguaje, recuerda Gurgel, que es posible hacer aparece algo de lo real.

Más adelante. de hacer la distinción entre imagen y significante Lacan, en su última enseñanza, propone considerar a ambos como un semblante, con lo que el significante representa al goce para otro significante. Es ahí donde surge el concepto de *No-relación*, pasando el goce al lugar de lo Uno, separado del Otro, de los semblantes. El Lenguaje, así, no sería sino un derivado de Lalangue, que es la palabra sin su envoltura de léxico gramatical. Con lo que el Lenguaje, más bien, continúa siendo un agujero en lo real y suplencia de la no-relación.

La *Lalangue* por su parte<sup>1512</sup>, según Hellebois, neologismo forjado por Lacan en 1972, (en el *Sem. XX*) designa el lenguaje del cual goza el ser hablante. Muy cerca del laleo, de la emisión de sonidos, más o menos articulados, gorgoteos, cuando el niño juega y goza del lenguaje antes de saber utilizarlo. Esta lalangue, no es abolida por la educación o por las reglas del lenguaje, sino que es desplazada, subsistiendo en otro lugar: en la otra escena, el inconsciente, donde el ser hablando...goza. Como se ha dicho, el lenguaje preexiste al sujeto, e invistiendolo, hará de él su propia lengua íntima, su Lalengua. Ahí, ya no hay nadie para comprender, ya no es el lugar del “querer decir” sino del “querer gozar”. Lo que no quita que el paso de Lalangue al Lenguaje no sea sin pérdida o cesiones. Es decir, no hay “razón” sin “resón” que la haga vivir.

Por su parte Camilo Ramírez<sup>1513</sup>, comenta que Lacan inventó lalengua para hacer palpable el modo en que la carne es tatuada por el verbo...antes de estructurarse gramaticalmente como Lenguaje. Lalangue es el “moterialismo”, la palabra tomada fonéticamente, que hace resonar la materialidad sonora del significante transformándose en marca, en letra, que percute al cuerpo del ser vivo recién llegado al mundo. Se trata

---

psicoanálisis. Ed. Paidós. Barcelona 1997: 69-72.

<sup>1511</sup> AA.VV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires.2009: 178-181.

<sup>1512</sup> Op.cit.: 169-171.

<sup>1513</sup> AA.VV. *Scilicet. El Cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*. Ed. Grama y AMP. Buenos Aires. 2015: 197-199.

de leer las huellas de Lalengua como cifras opacas sobre su carne, abriendo la posibilidad de separarse del determinismo de su sentido. Para Lacan, el punto de impacto donde lo simbólico sujeta al cuerpo es real en la medida, dice Miller, que lo real del inconsciente es el cuerpo hablante. Esos significantes primeros, sedimentados de lalengua trazan las modalidades de goce: Unos-solos, fuera-de-sentido que no se dejan captar por las cadenas significantes.

De Lalengue, nos dice E. Laurent<sup>1514</sup>, que es un asunto común. Lalengua no es un asunto privado y es posible hacer una resonancia detrás del monólogo. En este sentido, utiliza todos los recursos para poder hacer irrupción y hacer resonar la materia fonética como tal. Esta resonancia permite transformar el decir, a la altura de un acontecimiento como el “síntoma acontecimiento” (así define Lacan la intervención del cuerpo):

P. Virno dice, a este respecto, que en el "*performativo absoluto*" salta al primer plano, y desarrolla un papel dirimente, el más humilde y olvidado entre los actos lingüísticos censados por Austin: el "acto locutorio". Él coincide en todo y por todo, con la acción elemental de construir un enunciado: "emitir ciertos sonidos, pronunciar cierta palabra en una cierta construcción, y pronunciarla con un cierto "significado"". Con un neologismo acuñado por él mismo, Emile Benveniste, llama "delocutivos" (esto es, recabados de una locución) a los verbos que no derivan del contenido semántico de un sintagma nominal sino de su real pronunciamiento<sup>1515</sup>. El performativo, posee su fulcro en la emisión de un sonido articulado. Valoriza los rasgos fisiológicos de la palabra humana. Hace de la voz una determinación conceptual, de la respiración un ápice de la lógica. Entonces, para el performativo absoluto, "la vocalización no es sólo una condición necesaria (como para "jurar", "saludar", "apostar", etc.), sino también el resultado eminente de la acción emprendida"<sup>1516</sup>. "El performativo absoluto, se limita a celebrar aquel rito original que el mismo enuncia, como tal, es"<sup>1517</sup>. Poniéndolo de relieve, en el acto de enunciar se atraviesa de nuevo el umbral que la especie traspasó *in illo tempore* (y el individual en la propia infancia)<sup>1518</sup>; representa y reitera ritualmente episodios cruciales de la antropogénesis<sup>1519</sup>. "En dichos soliloquios, el niño se representa a sí mismo como hablante. En el lenguaje egocéntrico se perfila un cortocircuito entre facultad y palabra: la lengua"<sup>1520</sup>. El hablante gana la propia singularidad cuando, debilitándose o anulándose la preeminencia de esto-que-se-dice, llega a representarse a sí mismo como "portador" puntual de la *dynamis biológico-lingüística*<sup>1521</sup>. Pues como dice Larriera<sup>1522</sup>, la diacronía de una lengua es la historia deseante de sus hablantes: "una lengua es una red de cicatrices, huellas del goce del *parléser*"..."en tanto una lengua es para ser hablada, sufrirá una permanente transformación, sin lograr jamás establecerse en un estado cualquiera". Es ese aspecto, apenas tenido en cuenta, es el que queremos acentuar.

Que, del universo de la palabra, la letra, la marca, la cifra etc. se conozca su carácter designativo y referencial, que funcione por la diferencia, que preceda al sujeto, constituyéndolo, que cree realidades nuevas, que no lo diga Todo de la Cosa, que si el Lenguaje funciona desde su trópicas, metafóricas y metonímicas; mientras Lalengua ejerce por mecanismos de pura homofonía y equivalencia, da cuenta el carácter disjunto,

---

<sup>1514</sup> Laurent, E et. al. Del cuerpo y el alma en los debates diagnósticos actuales. Ed. CITA. La Plata. Argentina. 2008: 100

<sup>1515</sup> P. Virno. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*. Ed. Traficantes de sueños. Madrid. 2005: 20.

<sup>1516</sup> Op.cit.: 21.

<sup>1517</sup> Op.cit.: 23.

<sup>1518</sup> Op.cit.: 24.

<sup>1519</sup> Op.cit.: 25.

<sup>1520</sup> Op.cit.: 27.

<sup>1521</sup> Op.cit.: 28.

<sup>1522</sup> Larriera, S. *Artefactos intrascendentes*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2019: 25

y aporético del Otro. Todo ello, mezclado en un magma materialista que atraviesa la historia de lo humano, cual cielo estrellado, cual bañera o lecho de mensajes etc.

Pues bien, dicho "*magma*" no puede hacernos olvidar el carácter contingente, imposible y paradójico, que lo caracteriza. Será dicho carácter *asemántico y polisémico* del Otro, el que frene su fijeza en determinadas formalizaciones o, mejor dicho, que un determinado aspecto, tipo, de lenguaje sea el que se pueda ajustar a determinados códigos lingüísticos. Pero, sobre todo, el que otorgue al Otro, como el ente simbólico por excelencia en su discurrir temporal, su carácter de *provisionalidad y transitoriedad*, dinámico y voluble.

No podemos saber a priori, cuáles serán los significantes Amos, al decir lacaniano, que comandarán cierto discurso. Pero, más aún, tampoco podemos prever con antelación la primacía de determinado discurso sobre otro. Es cierto que, a posteriori, como sucede en un análisis personal, sí que podemos dilucidar los significantes del goce que sobredeterminaron la vida de tal individuo. Por lo mismo, el que suceda un cambio discursivo en el lazo social, p.ej. pasando de un discurso del Amo a otro de orden Histérico, a menudo, es cuestión contingente y azarosa.

En cualquier caso, y para ir concluyendo esta introducción, lo que si queremos plantear es la *volubilidad del Otro*, a lo largo de la historia acontecida...Es más, incluso, podríamos preguntarnos si la propia historia y sus acontecimientos, traumáticos o contagiosos, sus rupturas y escansiones, no fueron *efecto de una mutación discursiva* o la oscilación de unos elementos sobre otro en ese magma que compone la Otredad.

*Cambia el Otro, pero no cambia el Lenguaje.* Y si cambia el ordenamiento lingüístico del Otro, el efecto será una producción de subjetividades distintas, en la medida que siguiendo el aforismo lacaniano: un significante, representa a un sujeto para otro significante. Cambio de subjetividades...y cambio de corporeidades. Cuerpos, alienados al poder materialista de los fonemas, los sones, las huellas y cifras. Como recuerda S. Larriera de J. Lacan<sup>1523</sup>: "el parlêtre, el ser-dicente, mostró que, antes que nada, es un cuerpo parlante. El parlêtre es un cuerpo parlante y no un sujeto hablante".

Es ahí que podemos deducir algo que se irá manteniendo en el presente trabajo: la mutación en la vivencia y experiencia de los cuerpos-hablantes a lo largo de la Historia. Que los cuerpos fueron modificándose, que a pesar de sus presumiblemente pocos cambios fisiológicos<sup>1524</sup>, que sus vivencias, su experiencia, su educación en los hábitos, en la postura, en la sexualidad o la política fuera transformándose "plásticamente", en función de los determinantes simbólicos imperantes en determinado periodo, es algo que va en contra de la idea de un cuerpo (y un Otro) inmutable, estable e irrefutable, solo afectado por aspectos epigenéticos muy concretos<sup>1525</sup>.

### 10.3.2. b. Las Imagos, en *Lalangue*.

Dentro de este magma de números, letras, palabras, cifras, trazos y huellas, que componen el Otro, debemos nombrar también a los imagos, de las que nos ocupamos en cierto momento, a pesar de encontrarse únicamente en los muy iniciales textos lacanianos<sup>1526</sup>.

---

<sup>1523</sup> Op.cit.: 30.

<sup>1524</sup> Y tampoco queda esto, nada claro. Que los hábitos higiénicos o alimentarios, propiciaran unos determinados circuitos fisiológicos, más que otros, es muy evidente.

<sup>1525</sup> ¿Como explicar la historia de la locura o de la sexualidad; porque unas afecciones mentales aparecen en un periodo y otras aparecen en otros? Y no es solo la aparición de la enfermedad como respuesta a los mecanismos disciplinarios y de control social. Acá nos referimos más bien a las "mutaciones" y a la "plasticidad" del Otro en su perpetuo dinamismo ordenador o desencadenante.

<sup>1526</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. "*De Imagos y lalangue en los cuerpos sexuados*". En: *Elecciones de sexo. De la norma a la invención*. Ed. Gredos. Madrid. 2015.



Pues como bien explica J.A. Miller<sup>1527</sup>: en “*Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica*”: “Lacan, evidentemente, no descuidó el cuerpo. Le daba su lugar en lo imaginario. Es por otra parte él mismo quien introdujo en el vocabulario francés la imago del cuerpo fragmentado”. Concepto que, cual retorno epistémico, vuelve a aparecer en su última enseñanza: “De tal manera que eso implicaría desde el inicio de la enseñanza de Lacan, que el cuerpo es imaginario. Y finalmente en el último momento de su enseñanza Lacan vendrá a formular que lo imaginario, es el cuerpo”<sup>1528</sup>.

El de *imago*, inicialmente, fue una noción que procede de C.G. Jung (1911) ligado a otro de sus grandes conceptos, el de *complejo*: el de las relaciones del niño con su ambiente. Si el segundo remite al efecto sobre el sujeto de las situaciones interpersonales, el de imago remite a la pervivencia imaginaria de alguno de los implicados. No podemos olvidar que anteriormente Freud ya destacó la persistencia de ciertos restos y huellas mnémicas imaginarias referidas al cuerpo que se hacían especialmente presentes en algunas fantasías obsesivas o sueños reiterativos.

Después de Jung, este término sería usado por Melanie Klein para referirse a los contenidos de ciertas fantasías parentales muy arcaicas e intensamente ansiógenas. En el seminario *El partenaire-síntoma* de 1997-98, J. A. Miller<sup>1529</sup> comenta que cuando Lacan plantea como propia dicho imago primordial del cuerpo fragmentado, no estaba más que reformulando los postulados de Melanie Klein, como efecto del odio suscitado por la falta del pecho como objeto de satisfacción:

Por ella (M. Klein) sabemos la función del primordial recinto imaginario formado por la imago del cuerpo maternal; por ella sabemos la cartografía, dibujada por la mano misma de los niños, de su imperio interior, y el atlas histórico de las divisiones intestinas en que las imagos del padre y de los hermanos reales o virtuales, en que la agresión voraz del sujeto mismo debaten su dominio deletéreo sobre sus regiones sagradas<sup>1530</sup>.

Lacan, en 1938, en los *Complejos Familiares*<sup>1531</sup> recuerda que el estudio de la primera infancia permite afirmar que las sensaciones extero-, propio- e interoceptivas no están todavía, tras el duodécimo mes, “lo suficientemente coordinadas como para el reconocimiento del cuerpo propio sea acabado, ni correlativamente la noción de lo que le es exterior”<sup>1532</sup>. Por ello, el niño “comprueba que la imago del otro está ligada a la estructura del cuerpo propio y especialmente de sus funciones de relación”<sup>1533</sup>.

Según Roudinesco y Plon (1998), el “complejo”, cuyo elemento constituyente es la imago, establece, para Lacan, el elemento que da a comprender la estructura de una institución como la familiar, tomada entre la dimensión cultural que la determina y los vínculos imaginarios que la organizan. En 1949, Lacan en su texto sobre el *Estadio del espejo*<sup>1534</sup>, habla de él como una “identificación en sentido pleno”, en el sentido de la transformación del sujeto cuando asume una imagen: “cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo imago”. Para Lacan: “la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que presenta en la alucinación y en el

---

<sup>1527</sup> Miller, J. A. “*Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica*”. Rev. Virtualia, nº 16. 2007. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>. Recup.: Marzo 2020.

<sup>1528</sup> AAVV. *Imágenes y miradas*. Ed. EOL. Buenos Aires. 1994: 17.

<sup>1529</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 41.

<sup>1530</sup> Lacan, J. “*La agresividad en psicoanálisis*”. *EC* 1. 1990: 107-108.

<sup>1531</sup> Lacan, J. *OE*. 2012: 41-49.

<sup>1532</sup> *Op.cit.*: 42.

<sup>1533</sup> *Op.cit.*: 49.

<sup>1534</sup> Lacan, J. *EC.I*. 1990: 86-89.

sueño la imago del cuerpo propio, ya se trate de sus rasgos individuales, incluso de sus mutilaciones, o de sus proyecciones objetales, o si nos fijamos en el papel del aparato del espejo en las apariciones del doble en que se manifiestan realidades psíquicas, por lo demás heterogéneas”.

En su texto acerca de “*La agresividad en psicoanálisis*”<sup>1535</sup> concreta que “son las imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo, en una palabra, las imagos que personalmente he agrupado bajo la rúbrica que bien parece ser estructural de imagos del cuerpo fragmentado”. El *Estadio del Espejo* manifiesta, en consecuencia, que el sujeto se identifica dinámicamente a la gestalt visual de su propio cuerpo: “con relación a la incoordinación todavía muy profunda de su propia motricidad, unidad ideal, imago salvadora”<sup>1536</sup>. Hasta el punto que esta función otorgada a la imago del cuerpo propio, en la determinación narcisística, permite dar cuenta de la relación clínica entre las anomalías congénitas de la lateralización funcional (zurdera), incluso todas las formas de inversión de la normalización sexual y cultural<sup>1537</sup>.

¿Tiene, por tanto, la imago la función de instaurar en el ser una relación fundamental de su realidad con su organismo? Ninguna experiencia como la del psicoanálisis habrá contribuido a manifestarlo. La costumbre y el olvido son los signos de la integración en el organismo de una relación psíquica: toda una situación, por habersele vuelto al sujeto a la vez desconocida y tan esencial como su cuerpo, se manifiesta normalmente en efectos homogéneos al sentimiento que él tiene de su cuerpo <sup>1538</sup>.

Por su parte Miller, en su (último) seminario dictado *El Ser y lo Uno*<sup>1539</sup>, recuerda que en la “*causalidad imaginaria*”, se plantea el concepto de *imago* y su nombre es la *identificación*. La *imago* captura al psiquismo como yo (moi), apelando al Estadio del Espejo, y el análisis mismo se puede plantear como una suerte de catarsis del narcisismo. En la “causalidad simbólica” tenemos un inventario de aquellos “acontecimientos de palabra”, “contingencia de acontecimientos”, que es lo que produce significantes. Y “contingencia de sentido”, que depende del anterior; y que tiene como resultado el fantasma: se pasa, entonces, de la imago al fantasma. Por su parte, la “causalidad real”, despejada de imagen y sentido no es imaginaria, ni del fantasma, sino del sinthome. Y ahí es donde surge la pregunta acerca de esta relación, “imposible”, entre sinthome, la imago y Lalengua.

Por eso, en la ultimísima enseñanza de Lacan el cuerpo de lo simbólico, que se llama lalengua, está en el lugar antes ocupado por el orden simbólico. Lacan puede decir entonces que la significancia, el orden significativo encuentra su razón de ser en el goce del cuerpo y que el sinthoma está condicionado no por el lenguaje sino por lalengua, más acá de toda articulación<sup>1540</sup>.

Y si bien Miller recuerda en su texto: “*Las cárceles del goce*” que la imago freudiana está concebida a partir de la gestalt, es decir que imago es igual a gestalt a la que

---

<sup>1535</sup> Op.cit.: 97-98.

<sup>1536</sup> Op.cit.: 104-106.

<sup>1537</sup> Op.cit.: 112.

<sup>1538</sup> Lacan, J. “*Acerca de la causalidad psíquica*”. *EC* 1. 1990: 172-173.

<sup>1539</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1540</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 254.

identificarse<sup>1541</sup> si el objeto psíquico es el significante, nos dice, también destaca que lo "imaginario presimbólico" es muy diferente al "imaginario postsimbólico" es decir la percepción (*perceptum*) de la imaginación (*percipiens*). Dado que si no hay velo se constata que no hay nada, pero si entre el sujeto y la nada hay el velo todo es posible, "Lacan nos recordó que el percipiens, no está por fuera del perceptum sino que está dentro, es decir, que la percepción está incluida en lo percibido"<sup>1542</sup>. Y que dicha unificación de lo percibido no es un poder de síntesis externo a lo percibido, sino que está dentro: máxime, habida cuenta de que el perceptum es siempre impuro. Este goce, se condensa en el *pequeño a*, de manera tal que la presencia del percipiens en el perceptum, es correlativa de lo que parece una ausencia del plus de goce<sup>1543</sup>.

Algo parecido sostiene Débora Fleischer, quien tras un exhaustivo estudio dictamina que la imago, es el objeto fantasmático en su faz rígida, "estática en cuanto a su irreductibilidad pero activa en cuanto a su eficacia"<sup>1544</sup>.

Por todo ello, encontramos grandes similitudes entre el concepto de Lalange entendida en tanto fonemas, referidos al universo simbólico y la visión como restos visuales, trazos y huellas escópicas, fenómenos alucinatorios, que en su radical ajenidad en el campo del Otro serán el material, las letras, siempre contingentes en su encuentro traumático, con los que anudar los universos imaginario y simbólico. Si Lalange puede ser entendida fonética<sup>1545</sup> y visualmente es porque, despojada de todo el peso de la gramática, absorbe lo que se dice, no tiene negativo y se abre a todos los equívocos. Y estas propiedades que son las de los procesos primarios freudianos no logran desligar su vertiente literal, de rasgadura y huella de los restos pulsionales en tanto percepciones, de su vertiente formal, visual.

Entonces, y solo entonces, sería dable pensar *las imagos (del cuerpo fragmentado) como una suerte de vertiente constituyente del parlêtre*, esta vez, como lo real de una imagen por fuera del Otro. Como otra posible modalidad de rasgos, trazos o letras, que constituyen la cifra de la escritura sintomática del sujeto.

Quizás, en la vieja y ninguneada imago podamos encontrar el eslabón faltante de numerosos fenómenos estructurales, manifiestos como *embrollos somáticos*<sup>1546</sup>.

### 10.3.2.c. El Otro que no existe (I). Existencia de la Alteridad, otredad. Historicidad de la Otredad.

En el *Sicilicet* de los textos para el Congreso de Roma del 2006, Pierre Naveau<sup>1547</sup>, nos habla del Otro como lugar del significante. Sin embargo, para Lacan "no hay un Otro del Otro", que significa que no hay un significante de los significantes, en tanto estos representan algo para alguien, y en consecuencia "no hay garantía": un enunciado no tiene otra causa que su enunciación.

Por su parte Miller y Laurent, en *El Otro que no existe y sus comités de ética*, seminario dictado durante el curso 1996-1997<sup>1548</sup>, se plantea bajo la égida que de qué responde el

---

<sup>1541</sup> AAVV. *Imágenes y miradas*. Ed. EOL. Buenos Aires. 1994: 18.

<sup>1542</sup> Op.cit.: 25.

<sup>1543</sup> Op.cit.: 26.

<sup>1544</sup> Op.cit.: 157.

<sup>1545</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan*. 2013: 127.

<sup>1546</sup> No es casual en absoluto el enorme valor que toma en los testimonios dados los sujetos autistas y esquizofrénicos la intrusión de ciertas imágenes, personajes, ilusiones visuales, delusiones, pseudoalucinaciones etc. Tampoco lo es la suplencia encontrada por numerosos de ellos con la solución comunicativa y la expresividad gráfica, plástica o motriz. Tal y como desarrollamos en su tiempo (Rodríguez Ribas, J. A. *La Práctica Psicomotriz en el tratamiento psíquico*. Ed. Octaedro. Barcelona. 2013).

<sup>1547</sup> AA.VV. *Sicilicet de los Nombres del Padre. Congreso de Roma*. Inédito. AMP. 2006: 239-242.

<sup>1548</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. *El Otro que no existe y sus comités de ética (1996-1997)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2005: 3.

psicoanálisis a los padecimientos en nuestro tiempo contemporáneo. ¿Que implica decir que vivimos en la época en que el Otro ya no existe?, se preguntan. “Implica decir que el Otro ya no funciona como punto de basta, como elemento que supera y articula la disyunción entre significante y significado, que establece una relación entre el lenguaje y lo real”<sup>1549</sup> La tesis de Lacan, sostienen los autores, es que el goce contemporáneo, se sitúa por el plus de goce y ya no por el agente de la castración. En consonancia con esta particular relación al Otro, el síntoma pasa a ser una respuesta posible frente al vacío que se abre entre el semblante y lo real. La apelación a los *Comités de Ética* es signo de este cambio: “Tanto los hombres como las mujeres están determinados por el aislamiento de su goce. Su retirada es allí un *ascenso al cenit social del objeto “a”*, y el Comité de Ética es síntoma de este ascenso”<sup>1550</sup>.

De hecho, toda la enseñanza lacaniana consistió en una progresiva destitución del Otro para ir pasando de su falta e incompletud a su progresiva inconsistencia. Tal y como se pudo verificar a lo largo de los paradigmas del cuerpo.

Formulado de numerosas maneras por la *Filosofía* (la caída de las narraciones, el pensamiento débil, el todo se desvanece en el aire, la Modernidad líquida, la sociedad de riesgo y del espectáculo, el rizoma, el Otro que no existe etc...), lo que se nos fue revelando con el tiempo, es la *limitación de la potencia simbólica a la hora de metabolizar lo real puesto en juego*. Es ahí donde la última enseñanza de Lacan vino a dar un nuevo giro a todo el sistema de pensamiento psicoanalítico.

Pues: ¿qué sucedería si fuera la hendidura de letra, lo real del goce de Lalingua la que condicionara el Lenguaje que la subjetividad pudiera adscribir?, ¿qué acontecería si fuera el imposible mismo el que dejara una impronta real, que no cesa de no escribirse, en su encuentro con el enjambre de Lalingua? Estaríamos acá aproximándonos a un ámbito donde la escritura, lo inconmensurable e inconsistente del goce “femenino” del cuerpo, previa a la palabra, pero no a la instancia de la letra, con su naturaleza de trazos y sus recortes excedería ampliamente al Lenguaje que alienta en su generación de vida. Es de esta manera también como lo imaginario, otrora dador de consistencia, no quedaría reducido a su simple imaginaria.

Pensar la subjetividad desde el goce, desde el resto, desde lo parcial o el objeto a -que no tienen concepto- se convierte así en auténtica revisión, un re-paso ontológico. Pues como dice Miller:

Del mismo modo, aunque hay un estatuto antepredicativo del goce sin embargo en la especie humana *no aparece que el goce sea antesignificante*. Esto se distingue de todos modos en que el significante es la causa del sujeto en el discurso, mientras que el significante sería la causa del goce en el cuerpo. Lo que puedo aportar aquí, voy simplemente a estratificar y distinguir el goce antepredicativo del todo cuerpo viviente y el goce bis. Se supone que hay un primer estatuto del goce, que yo llamaba el goce de la vida, el goce antepredicativo y, que por el hecho de que el cuerpo en la especie humana es hablante, su goce se ve modificado en forma de una fragmentación y digamos, de condensaciones en lo que son las zonas erógenas de Freud y cada una, relativas a un tipo de objeto<sup>1551</sup>.

Que el destino del cuerpo está ligado al de la Palabra y el Otro, es casi una obviedad, lo pudimos ver en las diferentes formulaciones filosófico-psicoanalíticas. Ahora bien, que el Otro no exista, que no haya más lugar de excepción y ordenamiento, no significa en

---

<sup>1549</sup> AAVV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 7.

<sup>1550</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2005: 23.

<sup>1551</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 276.

absoluto que no consista. Es más, incluso se puede formular que *a menos existencia mayor consistencia*.

Esto es tanto más evidente cuanto que pudimos suponer, y así se pudo comentar a los inicios, una *Historia del Cuerpo*.

Sin embargo, lo que queremos plantear es más bien como dicho declive de los determinantes simbólicos no son más que el efecto de *la dinamicidad, la plasticidad y maleabilidad del valor libidinal de los significantes*. Y de como dichas “Mutaciones del Otro”, así le denominamos, van a influir, directamente no tanto vivencial y experiencialmente como en su propia constitución.

De hecho, tal y como lo pensó Heidegger, según Adrián Escudero: La historia del Ser<sup>1552</sup> se puede entender como la sucesión de unos estados de ánimo fundamentales. Así, por ejemplo, los griegos pensaron desde el asombro, los modernos desde la duda y la época contemporánea desde el espanto de la maquinación. Los estados de ánimo ya siempre anteceden y abren el pensamiento, por lo que éstos no están nunca a su disposición. Efectivamente, el acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento. El pensamiento esencial arranca de este *amplio registro de afecciones* fundamentales.

En un texto sugerido por el propio autor, Luis Sáez<sup>1553</sup>, en el que prosigue y sintetiza la temática ya explorada en una obra previa<sup>1554</sup>, comenta que prácticamente: “toda la filosofía del siglo XX ha realizado, en lenguajes y juegos conceptuales diversos, un diagnóstico desolador del presente. Occidente atraviesa una crisis que afecta a la totalidad de su auto-comprensión y de su deriva”. Estaría bien, saber de qué orden es esa crisis y respecto a qué. Así, comenta Sáez, que al expresar que “el desierto crece”, F. Nietzsche se refería al nihilismo negativo o reactivo como clave de decadencia y advirtiendo de ello a los dos siglos siguientes. Y como dicha decadencia ha sido expresada de muchos modos: “naturalización de la conciencia” y desarraigo respecto al mundo de la vida (Husserl), “olvido del ser” en la era de la técnica (Heidegger), dominio de la razón estratégico-instrumental en una “sociedad completamente administrada” (Escuela de Fráncfort), dominio biopolítico (M. Foucault), etc. Para este autor, la crisis, sus patologías y el malestar son interpretados como un fenómeno “por el cual el caudal creativo y productivamente enriquecedor de nuestro mundo civilizacional se vuelve contra sí mismo de un modo inmanente”<sup>1555</sup>, dando lugar a devenires cuya textura es la de una *génesis autófaga* de mundo.

El desierto crece. ¡Ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos! Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: ‘la irrupción del nihilismo’. Esta historia ya puede ser relatada, pues la necesidad misma entra aquí en acción<sup>1556</sup>.

En este trabajo, Sáez defiende que, en efecto, nos encontramos en una época de crisis de carácter ontológico, cuyos efectos patogénicos se muestran en las patologías de

---

<sup>1552</sup> Adrián Escudero, A. "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Schler" Universidad Autónoma de Barcelona. THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007: 365-368.

<sup>1553</sup> Sáez Rueda, L. “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”. Rev. Utopía y praxis latinoamericana 2018: 17-41.

<sup>1554</sup> Sáez Rueda, L. Ed. Herder. Barcelona. 2014.

<sup>1555</sup> Sáez Rueda, L. “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”. Rev. Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría. Año 23, n.80. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.2018: 18

<sup>1556</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Ed. Alianza. Madrid.1972: 413.

civilización y su concomitante, el malestar en la cultura. Pues: “más allá de las diferencias entre los diagnósticos realizados acerca de la crisis de civilización que afrontamos, todos ellos coinciden en vaticinar el peligroso avance de la nada en el substrato entero de nuestro ser civilizacional”. “Nada”, en su sentido más básico y genérico en tal escenario, vendría a significar, no positivamente “algo” (pues si la nada fuese algo ya no sería tal), sino, negativamente, *la ausencia de algo*. Ausencia de voluntad afirmadora de la vida como crecimiento y expansión (Nietzsche), ausencia de racionalidad autónoma, que convierte al todo intersubjetivo en una sociedad completamente administrada por la racionalidad estratégica (Escuela de Francfort), ausencia de mundo de la vida, invadido por el positivismo (Husserl), ausencia de mundo en un ser-sin-mundo (Heidegger), ausencia de *être brut* en beneficio de un mundo cada vez más reglamentado (Merleau-Ponty), etc<sup>1557</sup>.

Fijémonos como lo que parece apuntar L. Sáez es que el Otro, la cultura en sí misma, el sustrato representacional, incluso la estructura simbólica misma, se vuelve en contra de sus propios intereses hasta devenir en pura pulsión de muerte.

De los motivos de este cambio discursivo que, acuerdo con Sáez, es de orden ontológico, podremos referirnos más adelante. En cualquier caso, lo que nos interesa resaltar en este momento es la *plasticidad y dinamismo del Otro* en su combinatoria de elementos, cifras, letras, números, huella, voces, imagos, palabras etc y como dicha combinatoria sea de significantes sueltos, sea de manera estructurada o encadenada, va a intervenir en procesos ontológicos fundamentales, p.ej. en la constitución de los cuerpos o la institución de lo social.

Si, según el propio Lacan, la manera de habitar el Otro del lenguaje con sus ineludibles consecuencias óntico-ontológicas depende de los recursos simbólicos de cada quien, de su consentimiento al Otro (no todos condescienden o pueden), y de cierta “insondable decisión del Ser” bien podemos pensar en el peso decisivo de ciertos “significantes Amo” a lo largo de la Historia -en la cultura, al modo que Foucault dio cuenta- pero también la relación de los propios sujetos al lenguaje.

Ya no se trata solo de recordar como para Heidegger el griego es el lenguaje del Ser...Estaría por ver qué Lenguaje, cual es la "buena" manera de decir al sujeto. Pensemos alguna suerte de ejemplos tomados al azar de nuestra práctica clínica. ¿Por qué el psicoanálisis prendió en algunos lugares más que en otros?, ¿por qué su propia evolución epistémica fue en un sentido u otro, según qué lugares?, véase la emergencia de la ego-psicología en Norteamérica o el lacanismo estructuralista en Francia. Sigamos: ¿porque en algunos lugares se analiza con un “estilo” -por muy similar que sean sus formulaciones teóricas- distinto a otros? Incluso: ¿por qué aparecen determinadas enfermedades mentales en un tiempo y no en otro? Insistimos que no se trata únicamente de una cuestión antropológica sino de *las condiciones de relación del acontecimiento-sujeto al Lenguaje*. Y no estamos hablando del “Origen de la Locura” foucaultiana. Si en Foucault sabemos que el cógito cartesiano excluye la locura, en la medida que instaura la sinrazón frente a la razón y como del fruto de esa exclusión aparece la locura, veremos que toda época tiene sus ideales, sostenidos generalmente por el Poder y como esos ideales, a menudo mantenidos y retroalimentados conforman las subjetividades de la época

Lo que queremos transmitir acá remite a las condiciones de plasticidad o rigidez simbólicas, culturales, y como estas van a condicionar distintos reales y encadenamientos simbólicos. O más bien, distintas relaciones de lo Real con lo Simbólico. Estaríamos hablando acá de *genuinas mutaciones del Otro*.

La hipótesis que querríamos sostener entonces, es que, en la medida que el cuerpo es el

---

<sup>1557</sup> Sáez Rueda, L. “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”. Rev. Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría. Año 23, n.80. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. 2018: 22.

lugar del Otro *a cada época le van a corresponder sus propias corporeidades*, tal y como vimos al hablar de una historia posible del cuerpo. Es decir, que, en la medida que el Lenguaje es una de las organizaciones posibles de Lalangue, dicha estructura del Otro tiene su correlato en el proceso de corporización mismo. Sabemos bien, que existen sujetos que dicen un “no” al Otro y que otros sujetos, lo abrazan sin ningún inconveniente. No olvidemos, por otra parte, que el primero Otro del niñx, quien dona su Lalangue al niñx por advenir, es la madre. O más bien, que denominamos Madre a aquel sujeto que encarna el lugar del Otro.

Para el mismo Foucault, si no hay un solo saber, un poder y una conciencia adecuada al cuerpo, en consecuencia, se deberá profundizar en la relación cuerpo-acontecimiento. Es este desfase el que constituye el sentido, el lazo entre lo que sucede y lo que es dicho: "las mutaciones corporales, introducen acontecimientos que obligan a que el saber, el poder y la conciencia de sí tengan que transformarse sin que haya un plan preestablecido"<sup>1558</sup>.

Es en este sentido que queremos apuntar como dichas "*mutaciones del Otro*", tendrán su correlato en verdaderas mutaciones del cuerpo en su proceso constituyente. Explicado de otra manera: si, sin duda, los ideales determinantes de cada época influyen en la relación y vivencia de cada quien con su cuerpo pero, también, influyen en los procesos mismos de corporización. ¿Son iguales los cuerpos, en los tiempos en los que prima la numeración como huella y marca y el Otro se rige por el cálculo y la equivalencia, que aquellos en los que prima lo simbólico de la letra y ello pueda ser metaforizado bajo una forma mitológica? Es más: no hay nada que asegure la existencia del inconsciente, que este mismo esté garantizado y no sea más que un accidente en la historia acontecida del ser. Que hay sujetos sin inconsciente es un hecho, en la medida que su existencia es constatada por su emergencia en tanto acontecimiento enigmático que interpela al sujeto<sup>1559</sup>.

Es acá donde podríamos pensar que aún *está por hacer no solo una Historia del Otro*, sino una verdadera *historia de los Afectos*, por supuesto, más cercana a las pasiones del Ser que a los simples pecados capitales. Como dice Alemán<sup>1560</sup>:” para nosotros, analistas, el elemento indeconstruible es la pulsión. Podemos pensar que cambia la clínica, en el sentido de que cambia el Otro, cambia la historia, hasta el punto de preguntarse incluso si el psicoanálisis es posible, pero sabemos que hay cuatro pulsiones, aquí, en Grecia, en Roma, o en el mundo capitalista”.

Podríamos quedarnos acá, en la mera exposición de las referencias fácticas que han propiciado el discurrir del discurso psicoanalítico acerca del cuerpo. Sin embargo, a lo largo del presente trabajo van dando la cara toda una serie de incógnitas óptico-ontológicas -lógico por otra parte dado el ente que estamos tratando- que no terminan de encontrar una pronta ni fácil respuesta, pero que gracias a su condición problematizadora y de perenne presencia, resultan claves para acceder a otros aspectos primordiales. Es decir, allá donde se presenta la fisura o la falta conceptual que, por ser agujereada, puedan constituirse en pilares de un espacio más vasto aún por definir. Son estos puntos candentes los que queremos traer a discusión<sup>1561</sup>.

### 10.3.3. El Hay y el Ahí. Lo Uno.

#### 10.3.3.a. Del Haber.

---

<sup>1558</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 259.

<sup>1559</sup> Si la represión es el retorno de lo reprimido, como bien enunció Freud, que ciertas señales no hagan signo que interpelean y conciernen al sujeto, no está garantizado. Hay muchas maneras de no saber del Otro. En este sentido, el inconsciente, como el cuerpo y lo Común es a producir.

<sup>1560</sup> Alemán, J. "*Freud y la antifilosofía*". Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo. Número 5-6. 2001: 47-58.

<sup>1561</sup> Para ello, nos dejaremos guiar por la inestimable orientación que J. A. Miller se dedicó a despejar.

La cuestión del *Haber* se trata de una categorización impersonal de honda raigambre filosófica, pero también psicoanalítica.

En el ámbito lacaniano, sobre todo en el último, el haber, está ligado al “*no Hay relación sexual*”, cuando en sus últimos paradigmas rompe con cualquier intento de establecer una relación entre lo real y lo simbólico. Y, justamente, cuando enuncia su famoso aserto “*Hay de lo Uno*”.

El *Haber*, en general y tal como la RAE lo declina<sup>1562</sup>, es tomado como un *tener*. Su conjugación es irregular y además tiene la particularidad de que la tercera persona singular del presente tiene dos formas: *hay*, en construcciones impersonales, y *ha*, para otras funciones. Sin embargo, haber y tener no connotan lo mismo. Mientras que el tener podemos situarlo en el orden imaginario como posesión y conciencia de propiedad, el haber, dado su carácter es la mínima expresión de designación y referencia.: “Lo hay”. Por otra parte, “haberlo” es tratado, de hecho, Lacan lo hace, como un “existente”.

Sin embargo, y desde nuestra lectura, tampoco significan exactamente lo mismo dado que el existente, como excepción de un conjunto, forma parte de dicho conjunto, es elemento de él y, por otra parte, es el sintagma que designa a dicho conjunto. La existencia, el existente, entonces, lleva implícito su paradojicidad. Pero no venimos a referirnos a este aspecto. Sino de aquel Hay del que no se puede decir otra cosa más que “Lo hay”: es la mínima delimitación posible, pura constatación topológica. Cualquier otra connotación destrozaría su carácter límpido y diáfano. No por nada, el haber se asocia al acontecer cuando este tiene el radical carácter de lo imprevisto e inefable.

Adonde queremos irnos aproximando es a formular un “*Hay el cuerpo*”, como aquello inmanente, precognoscitivo y prereflexivo pero no propio aún, que se muestra bajo las especies de la “carne”. Lo primero que podría decirse del cuerpo es “Hailo”, en su “habeidad” o “habiencia”. El Ser y Tener, como se fue viendo en la última formulación lacaniana se sitúan más bien del lado del semblante, del lado del Otro.

Hay y Uno, se encuentran entonces íntimamente ligados, en tanto lo Uno, puede ser comprendido como la máxima reducción del “Eso”: “eso es lo que hay” ...” *Hay...eso*”...es también otra manera de designar al Ello, freudiano...”somos eso”.

E. Husserl, al respecto, comenta que el centro egoico, el yo de los actos corporales, del desplazamiento y las sensaciones, es quien vive ese cuerpo, quien tiene un cuerpo y lo tiene incluso como su haber. ¿Qué es este “haber” en los términos experienciales en los que primariamente se manifiesta? ¿Qué significa la experiencia del cuerpo como haber del yo? El yo es el que hace de la *corporalidad viviente una corporalidad vivida*. “*El cuerpo es mi haber*” dirá Husserl en *Ideas II*, (§ 57)<sup>1563</sup>.

M.-Ponty, por su cuenta, recuerda que *Hay* un cuerpo del espíritu, un espíritu del cuerpo y un mundo entre ambos. Su fusión, no implica su disolución: hay una dialéctica encarnada, circular. De la misma manera que no puede concebirse la conciencia sí no es encarnada, entiende las relaciones entre el cuerpo objetivo y el fenoménico como dos estructuras integradas. Por ello, la condición de posibilidad de toda expresión arranca de la naturaleza corpórea<sup>1564</sup>. Más adelante, confirma que tenemos un cuerpo porque

---

<sup>1562</sup> Veamos algunas de sus acepciones: v. irreg; Conjugación de otros verbos en los tiempos compuestos; *Conveniencia o necesidad* de realizar lo expresado por dicho infinitivo; *Apoderarse* de alguien o algo; *Tener* en su poder, acaecer; *Ser necesario* o conveniente; *Estar* realmente en alguna parte, *Hallarse o existir* real o figuradamente; Denota la culminación o *cumplimiento* de la medida; *Enfrentarse* a él o a ello; Perfección o *acabamiento* en orden a lo expresado por el verbo al que acompaña; Para reforzar la significación de un calificativo. DRAE. Recup.: Dic 2018.

<sup>1563</sup> Venebra, M. “*Husserl. cuerpo propio y alienación*”. FH-UAEM / FFyL-UNAM. Investigaciones Fenomenológicas, n. La cuestión de la “*habeidad corporal*” será tratada más adelante, en la medida que, para nosotros, no toma el valor de tenencia como el que acá se le dá. Op.cit.: 2018: 119 y ss.

<sup>1564</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 197.



estamos el mundo (en la tierra). De ahí que la carne sea la nueva ontología no reduccionista que nuestro autor propone. "Lo que hay", dice, "es lo sensible y su ser es la fenomenalización y expresión de ese "Hay", aunque éstas constituyan un proceso infinito. Lo sensible e inteligible, el ente y el ser se unen preservando sus diferencias en la carne"<sup>1565</sup>.

También recuerda M. Henry que basta con que alguna cosa sea vista para que pueda servir de dato indiscutible.

"Hay ahí" ... dice Husserl en *La idea de la fenomenología*<sup>1566</sup>.

Sartre, apunta a que el ser conocido es un ser para-sí (...), que se convierte en ser para un absoluto-sujeto, conciencia del en-sí. Conocer, por tanto, es "conferir una dimensión del ser al ser. La verdad es el ser-tal-como-es, de un ser para un absoluto sujeto. La esencia de la verdad es: el "hay" del "hay ser"<sup>1567</sup>.

Lévinas, en cambio, enuncia que contra el *Hay* anónimo... la felicidad del gozo afirma el yo en lo de sí. El gozo es una exaltación, una punta que deja atrás el puro ejercicio del ser<sup>1568</sup>. "Contra la amargura del Hay, se produce el ente", sujeto de lo que puede llegar, origen y comienzo, poder<sup>1569</sup>.

Pues como dice A. Badiou<sup>1570</sup>, a propósito de la ontología cerrada de Espinoza. En filosofía versaba sobre la generalidad del "Hay". Tres operaciones: \* legitimar el "hay": unión o desunión entre lo Uno y lo Múltiple; \*desplegar las relaciones a partir de las cuales evaluamos la consistencia del "hay"; \*garantizar el "asidero" de las relaciones formalmente inteligibles sobre lo que es soportado por los nombres del "hay"<sup>1571</sup>. Es decir: lo que es concebible del ser, es matemático: pensamiento del ser *more geométrico*: el nombre del Hay es: *matema*. Falta, para ese envés, una categoría fundadora: "acontecimiento".

J. Derrida también toca la habeidad a propósito del trazo: "Hay, y de forma decisiva en la instancia del "Hay", del *es gibt*, que así se traduce el trazo, un trazarse o un trazado del trazo que opera discretamente. El trazo es a priori, retirada, inapariencia, señal que se borra en su encentadura. Su inscripción con la huella y con la *differance*, no llega más que a borrarse"<sup>1572</sup>. El re-trazo del trazo no es un accidente que sobreviene al trazo. Sin embargo, comenta, no se destaca ni antes ni después de la encentadura que permite destacarse, ni sustancialmente, ni materialmente, ni formalmente<sup>1573</sup>.

Para J. L. Nancy, en el Hay no se trata tanto de la constatación de la cosa como del acontecimiento en tanto tener-lugar, "ha-tenido-lugar"<sup>1574</sup>: "no hay sino acontecimiento"<sup>1575</sup>, ergo la presencia precede al presente<sup>1576</sup>.

### 10.3.3.b. De lo Uno.

Es por eso, tal como vimos más atrás, que el psicoanálisis no puede arrogarse ser una ontología que apele a la historia acontecida del Ser. "Hay de lo Uno" remite al ser de goce cuando este precede al ser mismo en su condición de goce del ser y ser gozante. Por tanto el Hay en su "Eso" también concierne a lo Uno, en su circunvección: designando su existencia en tanto estancia, un lugar, una topografía, la morada de lo

<sup>1565</sup> Op.cit.: 200.

<sup>1566</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2001: 108.

<sup>1567</sup> Sartre, J. P. *Verdad y Existencia*. Ed. Paidós. Buenos Aires. (1948) 1996: 55.

<sup>1568</sup> Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme. Barcelona. 1987: 163.

<sup>1569</sup> Op.cit.: 188.

<sup>1570</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*, Ed. Gedisa. Barcelona. 2002.

<sup>1571</sup> Op.cit.: 59.

<sup>1572</sup> J. Derrida. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017: 94.

<sup>1573</sup> Op.cit.: 95.

<sup>1574</sup> Nancy, J. L. *Ser singular plural*. Ed. Arena. Madrid. 2006: 177.

<sup>1575</sup> Op.cit.: 188.

<sup>1576</sup> Op.cit.: 182.

Uno: es en ese sentido que “lo Hay” designa un “Ahí”...”lo Uno, lo Hay...ahí”.

A partir del modo como abro mundo... es que se organiza el “ahí” de mi cuerpo... Mi hablar y escuchar es tal en tanto corporal. Ahí... Estoy ahí y allá precisamente porque mi modo de ser no es un mero estar-ahí-presente, sino un ex-sistir, es decir un estar extático o fuera de sí expuesto a lo ente. El cuerpo está entonces fuera de sí al estar ahí y allá.... Como vemos hay pues una diferencia en entender el cuerpo en tanto insistencia a partir de la entidad del ente que está-ahí, como mera positividad y entenderlo desde el ex-sistir como un estar en cada caso fuera de sí<sup>1577</sup>

Lo que nos impele a apuntar un breve recorrido.

Para J. Ferrater<sup>1578</sup>, la idea de lo Uno como "lo Uno" fue desarrollado por los filósofos presocráticos que consideraron "lo Uno" como lo propio de todo lo que es, el universo en su conjunto, es decir, del universo en cuanto a una unidad. El Uno fue equiparado al Todo por Jenófanes. En Parménides, encontramos que gran parte su doctrina de la verdad gira en torno al concepto de lo Uno. En efecto, el Uno no puede ser múltiple, pues justamente, lo Uno se opone a lo múltiple. Lo uno, sería la identidad pura, la pura simplicidad y la pura uniformidad que es el ser "monoide”.

Esta especulación fue recogida más tarde por Platón, que concibió toda idea como una unidad. La idea es “unidad de lo múltiple” en el sentido de que es en la unidad de la idea donde se recoge y concentra la multiplicidad. Así, en los llamados "*Diálogos Últimos*", especialmente en el *Parménides*, Platón trataría de resolver el problema de lo uno y de la unidad: si lo uno es uno y sólo uno, lo uno no es nada más, ni siquiera "ser". La cuestión de cómo es posible concebir lo uno como absolutamente uno, sin ninguna pluralidad y, a la vez, concebir la posibilidad de que de lo Uno emane la Pluralidad es uno de los grandes problemas que ocuparon a los neo platónicos.

Aristóteles, recuerda Ferrater, se ocupó del Uno, distinguiendo entre el Uno por accidente y el Uno por sí mismo. También distinguiendo entre lo Uno como algo continuo, lo Uno en cuanto un Todo, lo Uno en cuanto numérico y lo Uno en cuanto especie. Para el neoplatonismo y especialmente para Plotino, lo Uno es la hipótesis originaria, la primera y superior realidad, lo que posee en sí mismo su haber y, por consiguiente, lo que puede ser llamado con toda propiedad una substancia. La noción plotiniana de lo Uno se apoya con gran frecuencia en la idea de que el principio es diferente de lo principiado: el ser no es ninguno de los seres, es anterior a todos en el doble sentido de ser: comienzo y fundamento. Lo Uno, es pues, como una fuente de toda emanación, origen de inteligencia y alma, pues su originarse no es sino un perpetuo hacerse un ser que representa a la vez el principio y la recapitulación de las cosas. Pues no hay derivación directa de cualquier Ser a lo Uno sino el encaje de cada cosa con su unidad superior. El recogimiento de lo real es, por consiguiente, el recogimiento en lo uno por un proceso que no puede calificarse de exclusivamente lógico ni temporal.

Para los Escolásticos, Sto. Tomás, lo Uno es el ser no dividido, de modo que uno y ser son convertibles. Como el ser de una cosa comporta su división Ser y Uno son lo mismo. Hay que distinguir, sin embargo, entre la unidad numérica y lo uno como idéntico al ser. El concepto metafísico de lo uno es el que compete a Dios cuando se dice que Dios es uno. Los seguidores de Avicena afirmaban que lo uno trascendental añade algo a la substancia del ente.

Así, Duns Escoto, afirmaba que lo uno es extrínseco al ente, distinguiendo entre Unidad Formal y Unidad Real. La *haecceidad*, según Duns Escoto se refiere al principio de

---

<sup>1577</sup> Xolocotzi Yáñez, Angel. “La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”. Rev. Estudios de Filosofía, 61, 125-144. 2020. En: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>. Recup.: Dic. 2020.

<sup>1578</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 854-857.

individuación<sup>1579</sup>. *Haecceitas* podría traducirse como "estidad", de *esto* (*haec*). Para Escoto el principio de individuación, que una entidad será individual, esto es, que sea "este" individuo y no otro, no puede ser más que la última realidad de la cosa que Escoto llama haecceitas. La naturaleza de la entidad y su haecceidad no pueden distinguirse realmente, pero hay una distinción formal: la formalidad de la naturaleza no es la formalidad incomunicable sino la formalidad denominativa, ya que también en el compuesto hay formalidad incomunicable. La "haecceidad" es una individuación de la "quiddidad" pero no por la *quiddidad*. La individuación escotista permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien, la condición exigida necesariamente para toda existencia posible ya que solamente son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual. Volviendo a la cuestión de lo Uno, en la Modernidad<sup>1580</sup>, estas discusiones giraron en torno al concepto de lo uno y la unidad de forma gnoseológica. Leibniz, trató de restablecer tal idea en su teoría monadológica.

Por su parte, el concepto de unidad fue, en Kant uno de los conceptos del entendimiento, que corresponde al juicio universal. La idea de unidad puede proceder de la experiencia, pero no está justificada por la experiencia: la unidad es requisito lógico de todo conocimiento. El conocimiento está fundado en la unificación, a eso se refiere con su "unidad trascendental de la apercepción".

El concepto de unidad es todavía más fundamental en Hegel: la unidad es el en-sí que es negada por la pluralidad. Pero la negación de la pluralidad da lugar a una síntesis, que la unidad de los supuestos, haciendo de ella el principio de toda realidad.

Recuerda J. Derrida que, desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. Lo Uno se guarda de lo Otro. Luego, Uno se hace violencia, es necesario que esto se repita: es la necesidad misma, *ananké*. La lógica del *après-cup*, dice, no viene a perturbar la distinción entre los términos pasado y porvenir: no hay porvenir sin repetición, sin espectro de violencia elíptica. La estructura del archivo es "espectral". Freud, ha hecho lo posible para no soslayar la experiencia del asedio, la espectralidad con coraje. La verdad, es espectral. Esa "verdad histórica", de la "verdad material", estaba reprimida o suprimida. Pero queda una parte de verdad: la "verdad material"<sup>1581</sup>.

Pues bien. Dando todo un salto, Lacan opone el "Hay de lo Uno" al "No hay de la relación sexual". ¿qué significa este *No hay* que es mucho más de lo que parece pretender? El mismo Lacan nos responde:

No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado -perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto a- y por el otro, diría, loco, enigmático<sup>1582</sup>. Hay pues, al mismo tiempo, relación sexual y no hay. Allí donde hay relación es en la medida en que hay *sinthome*, es decir, donde el otro sexo es sostenido por el *sinthome*... no hay equivalencia, es la única cosa, el único reducto donde se sostiene lo que se llama la relación sexual en el *parlêtre*, el ser humano<sup>1583</sup>

Y continua en "*El Atolondradicho*"<sup>1584</sup>, enunciando que:

no hay relación sexual no implica que no haya relación con el sexo....Pues lo importante no es que eso parta de las titilaciones que los chiquillos sienten en la mitad de su cuerpo....sino que esa mitad haga allí entrada de

---

<sup>1579</sup> Op.cit.: 797.

<sup>1580</sup> Op.cit.: 856

<sup>1581</sup> Derrida, J. *Mal de archivo (una impresión freudiana)*, Ed. Trotta. Madrid. 1997: 87 y ss.

<sup>1582</sup> Lacan, J. *Sem. XX. Aún*. 1981: 174.

<sup>1583</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII. El sinthome*. 2006 : 99.

<sup>1584</sup> J. Lacan. "*El Atolondradicho*". *OE* (1972). 2012: 488, 498,514.

emperadora para solo reaparecer como significante *meser/amo (m'être)* de este asunto de relación con el sexo...De ahí procede la exclusión de lo real...de ese real: que no hay relación sexual...por eso incluso es reducido a encontrar que su cuerpo no deja de tener otros órganos...Es la veta en la que lo real, el único para el discurso analítico que motiva su desenlace, lo real de que no hay relación sexual, ha depositado su sedimento en el curso de los siglos. Esto en la especie la que este real introduce al Uno, o sea, a lo unido del cuerpo que toma en él su origen y que por ese hecho hace órganos descuartizados de una disyunción por donde, en efecto, otros reales se ponen a su alcance.

Por su parte, Miller hace de la “No relación” entre lo Uno y lo Otro, la proposición que rige la última enseñanza lacaniana. En ella, y a modo de ejemplo, en *De la naturaleza de los Semblantes*, curso de los años 1991-1992, se puntúa que: “Si el inconsciente actúa como semblante de saber, es preciso dejarse engañar cuando se conoce la naturaleza de semblante en relación al sujeto supuesto saber, es decir que en el psicoanálisis se tratará de inventar algo, resignando el no hay relación sexual. La propia lengua, ya nos indica a su manera, que lo verdadero y falso son cosas del semblante”<sup>1585</sup>.

Más adelante en su curso del 1997-1998, *El partenaire-síntoma*, recuerda que: “por esta razón podemos hablar, incluso en este nivel de goce, de goce del cuerpo. ¿Que lo justifica? Que no hay relación sexual. La puesta de relieve por Lacan de la fórmula “no hay relación sexual” implica precisamente otra perspectiva para el principio de placer, implica que se lo vea como un régimen del goce. Por esto mismo, dice Miller, el goce del cuerpo queda unido, y hasta se confunde, con el goce del significante. El cuerpo del ser hablante está profundamente alterado por el significante. No existe el puro placer, solo hay diferentes *regímenes del goce*<sup>1586</sup>. Para decir más adelante: “aquí cobra todo su sentido la fórmula “no hay relación sexual”, que quiere decir que los *parlêtres*, como seres sexuados, forman pareja, no a nivel del significante sino a nivel del goce y que este enlace es sintomático. No hay relación sexual, pero a nivel sexual hay de todos modos una relación significativa que no es una relación significativa con el Otro, sino con el falo”<sup>1587</sup>.

Lo que se nos viene a decir con el “No hay de la relación sexual” es que no hay relación posible entre los goces, que no existe una proporción causal entre goce pulsional y la palabra, esto es, que, si las representaciones pueden encontrarse, los goces no pueden hacerlo o solo palabra mediante. Si el goce es del orden de la necesidad, la relación se enmarca en lo posible: por tanto, se puede decir que no hay relación necesaria. Cada sujeto ira construyendo a través del fantasma su relación con la realidad como modalidad de gozar la pulsión. En la medida que no hay representación inconsciente para el sexo, y la muerte, las grandes Alteridades del Ser, la única manera en la que los sujetos, en tanto seres de goce, pueden relacionarse es a través de lo simbólico: en concreto el significante fálico, como significación del goce: del goce fálico.

Prosigamos con Miller<sup>1588</sup>: “Es ahí donde Lacan nos indica el no hay relación sexual, que quiere decir que, en cuanto a la relación con el Otro sexo, *no hay saber en lo real*”. A esto se le puede añadir que: “el “no hay relación sexual” de Lacan es correlativo del “hay sentido sexual”. Hay sentido sexual, pero es porque “en ninguna parte la relación

---

<sup>1585</sup> Miller, J. A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-1992). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2002: 99

<sup>1586</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 397.

<sup>1587</sup> Op.cit.: 410

<sup>1588</sup> Miller, J. A. 2004. “*El aparato de psicoanalizar*”. Rev. Virtualia #9 Febrero / Marzo – 2004. En: <http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/uv7CuXy2Z3ifYbXDI4yxhPZfAUP4k0s4g6NUCi vE.pdf>. Recup.: Abril 2020.

sexual se inscribe, que el sexo se demuestra por el hecho del sentido<sup>1589</sup>. Miller, en su seminario inédito *El Ser y lo Uno*, del 2011, trae a colación magníficas precisiones cuando relata que: “el Uno es cualquier suerte de marca, porque a partir de ahí se puede pensar la falta, la serie. El Uno por completo no tiene Otro. El Otro es el uno-en-menos. De ahí que “la Unología preceda a la ontología”. Lo real está a nivel del existe: “No hay relación sexual porque a nivel de lo real reina el Uno: hay un goce opaco al sentido, en tanto real. Es decir tenemos el significante Uno y un goce opaco al sentido” ...“la *energeia* es una *quoditté*, no se puede decir lo que es, sino decir *que és*; ahí está la iteración, como su núcleo: el síntoma es un etcétera. No hay relación sexual quiere decir que no hay 2. El 2 se sitúa a niveles del delirio. “Hay el cuerpo”: es en ese nivel donde aparece el Otro del significante, que no es el Otro de la verdad, sino el Otro del cuerpo y su goce”...”Las fórmulas de la sexuación son efectivamente las fórmulas de la identificación sexual primordial. Y si hay dos identificaciones sexuales primordiales, es en la medida en que no hay relación sexual. *Identificación sexual viene al lugar de relación sexual*, en tanto que no la hay”.

Puntuemos lo dicho, con el comentario a este respecto que hace Nancy, en *El “Hay” de la relación sexual*<sup>1590</sup>, donde cuestiona el renombrado aserto lacaniano del “no hay relación sexual”. Se sirve para ello de innumerables referencias psicoanalíticas problematizando la cuestión de sus ejes discursivos, especialmente el de la relación en su indecibilidad. En él se dice que “la diferencia de los sexos, señala la inconmensurabilidad”. El goce es siempre el uno con el otro sin que uno cubra al otro. El psicoanálisis, sobre todo en su versión lacaniana, comenta, desea ser o hacer algo distinto: “digamos que se considera una *ética de una patética*”<sup>1591</sup>. Una ética de la patética, supone que la pareja se “inter-dice” su apareamiento de otra forma que la de la renuncia. “Ontología de la relación”: la relación no es nada que sea del orden de lo ente sino que tiene lugar entre los entes (presencia, ser-dado, cuerpo, ser-puesto-ahí), siendo del orden de lo “incorpóreo” (estoicos): espacio, tiempo vacío y *lektion* (lo dicho, lo enunciado)<sup>1592</sup>.

Al entrar en relación, lo distinto se distingue (que abre y se cierra remite al otro y se separa de el)<sup>1593</sup>. En este sentido, añade, que la relación y separación, son una misma cosa, de la mismidad misma, en tanto que es diferente de sí y (se) difiere. Lo que trae a colación una lógica de la “relación no-todo. Todo, de una pareja es no-entero”. La relación se soporta con su sólo transporte: “el *Hay del ahí* no es ningún lugar, sino solo la separación del tener-lugar y el juego del entre-lugares”<sup>1594</sup>. No sólo el sexo es su propia diferencia, sino que es el proceso propiamente infinito de su propia diferenciación. Todo lo que permanece indistinto, procede precisamente de ese “con”, “co” de comunidad, o copulación, recuerda Nancy. Por el contrario, “el sexo, comenta, no hace sino conmocionar lo uno-en-sí, pero ese “uno” no preexiste al sexo”<sup>1595</sup>.

En la medida que el “uno se excluye de sí mismo”, la no-unicidad de uno es la condición absoluta para que haya lo uno. La diferencia de los sexos, no es la de dos o varias cosas que cada cual subsistiría en tanto que “una”. Es la diferencia “del” sexo en tanto difiere de sí...en tanto multiplica las singularidades de sus representantes, en este sentido: “no hay diferencia de sexos: el sexo difiere...en tanto el mismo, es la relación:

---

<sup>1589</sup> Miller, J. A. “*A merced de la contingencia*”. 2008.

En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.php?file=arts/alcances/miller.html>.  
Recup.: Nov.: 2008

<sup>1590</sup> Nancy, J. L. *El “hay” de la relación sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001.

<sup>1591</sup> Op.cit.: 18.

<sup>1592</sup> Op.cit.: 25.

<sup>1593</sup> Op.cit.: 29.

<sup>1594</sup> Op.cit.: 30.

<sup>1595</sup> Op.cit.: 32.

es lo que no subsiste para sí”<sup>1596</sup>. El sexo, no es, pues, ni sujeto, ni objeto. El goce, es el hecho, en tanto que difiere y que se difiere<sup>1597</sup>. Lo que el deseo desea...forma parte de su movimiento deseante: Goce...simultaneidad de relación y exceso de la tensión<sup>1598</sup>. El sujeto del deseo es insaciable...porque...responde a una exigencia de ir más al fondo<sup>1599</sup>. En este sentido, las zonas erógenas no son sino la confirmación en el cuerpo mismo, del sexo que se difiere. Quizá nada defina ya el goce, afirma, sí no es “la intimidad del infinito y la infinidad de lo íntimo”<sup>1600</sup>. La imposibilidad del goce significa que está en acto como potencia.

Lo sexual, pues, se revela ahí como aquello que abre a jugar un orden distinto tanto de las cosas como de las significaciones...y donde entran unos signos que no producen significación alguna, pero sí placer-deseo<sup>1601</sup>. El amor y el deseo serían, dice Nancy: “los dos polos de la relación, de su tener-lugar sin lugar, estando, ellos mismos, uno respecto del otro en una relación sin relación”<sup>1602</sup>. Por lo tanto, la relación en tanto que relación, de hecho, “no hay”. En conclusión: “el goce no es nada que se pueda alcanzar: es lo que se alcanza y se consume al alcanzarse quemando su propio sentido e iluminando al calcinarlo”<sup>1603</sup>.

En esta última línea, apuntan Alemán y Larriera que sí dos conciencias no pueden conocerse, dos seres dicentes sexualmente definidos, no pueden establecer la relación sexual es debido a que “no hay en el inconsciente ningún significante que diga que debe hacer cada ser en las llamadas relaciones sexuales”: es por lo que Lacan enunciaría: “No hay relación sexual”<sup>1604</sup>. Este aserto, escriben, se puede enunciar en función de que las posiciones masculinas o femeninas como procesos de identificación que son independientes de su sexo biológico, resultado, pues, de los diversos modos de tratar la función fálica. Como el falo no es el pene, tendrá que ser algo del orden significante: el “falo es el significante del deseo”<sup>1605</sup>.

Lacan expresa así el deseo: es la diferencia que resulta de sustraerle a la demanda de amor, el apetito de la satisfacción.

Es decir, que este “no haber de la relación sexual”, con su variada polisemia como hemos expuesto, apunta a apunta a varios sentidos. Quizás quien mejor lo haya formulado sea J. Alemán en *Soledad: Común*: “el término de la diferencia absoluta juega su partida: “ser con los otros”. El *Común*, dice, surge del “no hay”: Metalenguaje, Otro del Otro o Relación sexual. *Común no es igual al Para Todos*: encuentro con la lengua”<sup>1606</sup>.

Que no haya metalenguaje, un Otro del Otro, o no haya relación sexual, decimos nosotros, marca el culmen de la enseñanza lacaniana, en sus últimos paradigmas, en cuanto el “no haber” es otro de los nombres de lo real del goce: lo imposible. No es que lo imposible sea un posible difícil, lejano, de alcanzar, sino que la imposibilidad de y en lo real, es inmanente a la condición subjetiva misma en tanto lo simbólico, la representación, por mortificarla, no alcanza a decir una única cosa de la Cosa. Pero, sobre todo que, al decirlo, para decirlo, la Cosa misma ya está, debe ser perdida. Pues decir la Cosa, son órdenes absolutamente heterogéneos, antagónicos, diversos, inhomologables, distintos.

---

<sup>1596</sup> Op.cit.: 35.

<sup>1597</sup> Sintagma inequívocamente lacaniano: el goce, goza y se goza. Op.cit.: 39.

<sup>1598</sup> Op.cit.: 40.

<sup>1599</sup> Op.cit.: 44.

<sup>1600</sup> Op.cit.: 50.

<sup>1601</sup> Op.cit.: 52.

<sup>1602</sup> Op.cit.: 56

<sup>1603</sup> Op.cit.: 59.

<sup>1604</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001: 110.

<sup>1605</sup> Op.Cit.: 112.

<sup>1606</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012: 21.

Y por tanto o el psicoanálisis es una práctica también imposible...o lo real solo se puede tocar contingentemente... Esto, como ya vimos al hablar de los paradigmas lacanianos transforma la supuesta pretensión ontológica del psicoanálisis, más bien, en una óptica preontológica...y, a lo sumo, en la pragmática de una ética.

Pero si hemos acentuado la "no habedidad" de la relación, ha sido precisamente para poner en valor la "habiencia" del cuerpo.

### 10.3.3.c. El Hay de la relación corporal.

Por eso, otro giro sumamente interesante de la operación milleriana fue asimilar el Hay del Goce, de lo Uno, al *Hay de la relación Corporal*. Es decir, que frente al No Haber de la relación sexual (R/S) se presenta como primaria y constituyente el Hay de la relación corporal (R/I), colocándonos en una franca oposición que ya no es complementaria, sino suplementaria. Por lo tanto, un Hay de lo Uno que es el de la relación Corporal

Precisemos lo que comenta Miller<sup>1607</sup> al respecto. En su curso de 1997, comenta el hecho que no haya relación sexual "no impide que haya una relación de goce con el partenaire-síntoma", y que se formen parejas en las que uno para el otro es medio de goce. Y esto ocurre, si bien no por un diálogo, a través de la movilización de la palabra y de la escritura. En otros términos, se trata del cómo el Otro se convierte en el medio, en el instrumento de mi goce. "El goce se produce siempre en el cuerpo del Uno, pero por medio cuerpo del Otro". En este sentido, el goce siempre es autoerótico, siempre es autístico. Pero al mismo tiempo es aloerótico porque siempre incluye al Otro.

Más adelante, en otro de sus seminarios, J. A. Miller<sup>1608</sup> comenta que el psicoanálisis no opera entonces en el lazo social ni siquiera tanto en la relación sexual, sino en la relación corporal... ¿Que es lo que Lacan elige como elemento mínimo en el seminario *El Sinthome*?: "la escritura del ego", la consistencia. La consistencia mínima está en el nivel del "elemento cuerda"...Aquí encontramos el Uno...La relación que Lacan perdió en el nivel sexual reaparece en el nivel corporal. En cierto modo, Joyce sirve de ejemplo de un hay relación corporal. De ahí se desprenden dos tesis. Primero está lo que Lacan denomina adoración: *una suerte de amor primario* no al Otro sino a sí mismo, incluso dice (Lacan) que es "la única relación del *parlêtre* con su cuerpo". Lacan aísla como primaria la relación corporal, acá está implicado lo imaginario y luego establece la distinción entre esta relación primaria y *la relación con el otro*, en la que ya hay pensamiento, sentido y referencia a la relación sexual. En *El Sinthome* podemos seguir las diferentes facetas de esa relación corporal. Es una suerte de realismo radical de la relación corporal.

Prosigamos con otra referencia de Miller<sup>1609</sup>, cuando nos dice que el goce del cual habla, es por sí mismo una relación trastornada del ser hablante con su propio cuerpo. Una relación con el goce fálico, con el goce sexual, más que con la propia pareja...El No Hay de la relación sexual (contingente) de Lacan es correlativo al *Hay del sentido sexual* (necesario). Todo lo referente a la actividad, forcluye lo que atañe al registro del acto...Para Lacan, la causa psíquica es la causa significante. El saber del inconsciente se aloja en el Discurso.

O cuando E. Laurent<sup>1610</sup>, recuerda que en el 1954 lo simbólico/real e imaginario en Lacan es seguido, en el 74, por *el cuerpo es lo primero*. El cuerpo es un agujero que será recubierto por una imagen: "Hay goce y el No Hay de la relación sexual". En

---

<sup>1607</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998) Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 411.

<sup>1608</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 417-418. También en *Pièces détachées*, 2004.

<sup>1609</sup> Miller, J. A. *Todo el mundo es loco* (2007-08). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2015: 173, 179, 185.

<sup>1610</sup> Laurent, A. *El reverso de la biopolítica*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 110.

mismo seminario<sup>1611</sup>, Laurent recuerda que J. Lacan sitúa ahí, como primaria,” la relación corporal, la relación del parlêtre con su propio cuerpo y luego está la relación con el cuerpo otro (que hay pensamiento de relación sexual)”.

Flores Zapata<sup>1612</sup>, a partir de su trabajo sobre las toxicomanías, transitando sobre el sexto y último paradigma lacaniano hipotetiza la existencia de un *Séptimo paradigma* en Lacan que se llamaría: *Cuerpo y Parlêtre*. Donde lo excluido es lo simbólico mismo debido a que el ser-hablante se adentra en un cuerpo que goza y el significante no se refiere a sus efectos de significación sino al significante como afecto; acá, lo real es no-todo, lo real no-es, sino que existe. Por tanto, el séptimo paradigma se fundaría en que *Hay un cuerpo*, un cuerpo que se goza y que deshace la clásica definición del cuerpo como cuerpo del Otro. Lo cual, permite a Lacan introducir lo imaginario del cuerpo desde una dimensión distinta, que ya no es el equivalente a la especularización de la imagen corporal y que no se puede considerar sin la sustancia gozante como su soporte. De esta manera, el “acontecimiento” de -y del- cuerpo cuenta por los acontecimientos que han sido contingentes, por un *real contingente*<sup>1613</sup>.

Lo real se presenta ahora con un valor traumático, sin ley, de acontecimiento imposible de escribir... salvo por una contingencia. Su resultado dejará al cuerpo como un montón de piezas sueltas y el Uno, como una de ellas. Mientras que el objeto “a”, pleno o vacío, hace de tapón o de agujero la pieza suelta remite al todo, que ella no es. Si el cuerpo cuenta por ese acontecimiento de afecto que es el goce y que lo afecta traumáticamente, el *sinthome*<sup>1614</sup>, nos dice, será un nuevo tipo de imaginario que en su forzamiento de escritura deviene operador de la consistencia: un *imaginario enraizado en lo real*, es decir, aquello que consigue hacer que los elementos se mantengan juntos sin perder sus propiedades.

Por eso hay una relación del parlêtre con su cuerpo: “Hay relación corporal”. Si no hay relación sexual, concepto límite en lo real de lo simbólico sí que podemos decir que hay relación corporal en lo real de lo imaginario. El Uno ya no está en el significante, sino que *el Uno...es el cuerpo*: una primera relación del parlêtre con el cuerpo previa al significante, que es secundario. De ahí, que, finalmente, *operar con las piezas sueltas* permita hacer un uso de ellas y un lazo donde no lo hay<sup>1615</sup>.

Recapitulemos: la cuestión que queda meridianamente clara es que el Todo y el No-Todo, que acá se ha citado a propósito de las fórmulas de la sexuación, como categorías estructurales de identificación, no pueden ser lo uno sin lo otro y, por tanto, efecto de un No Hay.

Como el Todo y no Todo, entonces y en la óptica lacaniana, pertenecen al orden del Otro, solo, a partir, de un No hay es que aparecen el Todo y el No-todo. Incluso, podríamos decir que solo bajo la condición del Otro del Lenguaje, es que puede aparecer el “no”. Habría que distinguir entonces entre la negación del Haber (*No hay*) y la no existencia de dicho Haber (*Hay no*)<sup>1616</sup>. O si queremos, que la ex-sistencia del Haber... (de la relación corporal), solo puede serlo en su condición de lo Uno. Hay cuerpo...Hay de lo Uno...*Hay Cuerpos de lo Uno*... Esa es la razón por la que pueda haber un Hay sin un no Hay, pero no un No Hay sin un Haber. O, dicho de otra manera: *puede Haber un Uno sin otro, pero no un Otro sin Uno*.

Veamos cómo se trata la partícula “no”. Y es que esta, solo puede ser introducida por el

---

<sup>1611</sup> Op.cit.: 187.

<sup>1612</sup> Flórez Zapata, E. *Usos del cuerpo en las toxicomanías en la época del parlêtre*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016:72. Cuyas hipótesis suscribimos plenamente.

<sup>1613</sup> Op.cit.: 85.

<sup>1614</sup> Op.cit.: 95.

<sup>1615</sup> Op.cit.: 100.

<sup>1616</sup> Esto que parece casi un juego de palabras metafísico, tendrá una trascendencia vital. dado que en función de lo que haya (o no) podrá establecerse una estructura psicopatológica y clínica u otra. O una modalidad de anudamiento u otra.



Lenguaje. El goce pulsional que anima la vida del cuerpo en cuanto exceso y vacío no dice "No" a la Cosa. Será el Lenguaje en su condición de estructura de elementos discretos, quien introduzca la inconsistencia e incompletud a partir de lo (pre)simbólico de Lalengua en su encuentro con el goce de la Vida. Y como, el hecho de asumir esto, lo real del Lenguaje, o más bien, como este real es producido por aquel, es decir, que la existencia preceda al Ser, hace que no podamos, propiamente, hablar de una ontología de la subjetividad sino, como mucho, *de una Óptica*.

Pues, tal y como aclara Miller en el último, y quizás, definitivo -en el sentido literal del término- de sus *Seminarios*<sup>1617</sup>, recapitula prácticamente lo anteriormente formulado: si el objeto a es semblante del ser, el *Ser no es sino un semblante*. Miller, recuerda que a partir del *Sem. XIX*, en Lacan, hay de lo Uno: "una *Unología*". El significante Uno es el significante en cuanto tal. No basta decir para que exista. Entonces, en el *Sem. XX*, comenta respecto de Lacan, hay una renuncia a la ontología para privilegiar lo real: "no procedemos sino del Uno". A partir de ahí, Lacan desarrolla una óptica: partimos de lo que Hay. La única óptica, posible, es la del goce: hay Goce.

El Otro no existe, prosigue Miller, quiere decir precisamente que es el Uno el que existe. Existe el Uno del significante. El Otro se inscribe a niveles del Ser, la ontología; el Uno a nivel de la existencia, la óptica. El Ser es el ser del lenguaje, el ser-dicho. El Ser es del orden del semblante y la existencia, del orden de lo real. Ese real es significante, el significante Uno, cuyo discurso es *Hay de lo Uno*. De los estatutos del significante, el de la palabra es segundo respecto a la letra, que es primero. Esta letra es como una sustancia, la escritura es la medida de la existencia: "el Uno de la existencia, comenta, se funda en un efecto de escritura y no de significación". Es decir, es la lectura lo que cuenta en la escucha, lo que apunta al escrito primario.

¿Por dónde vino el Uno?: "llegó por el significante, la sustancia significante". Hay de lo Uno: no se puede deducir, es primero, llega con el lenguaje, no hay génesis. La sustancia gozante es el correlato de la sustancia significante... "Y el Hay de lo Uno, es correlativa a ese No hay relación sexual". El fantasma fundamental apunta a la relación del sujeto con la palabra y el goce: ese fue el propósito de Lacan todo el tiempo. 1°.- Narcisismo; 2°.- Fantasma y 3°.- Real. Si en los dos primeros momentos, el cuerpo queda definido por el cuerpo del estadio del espejo, lo que se ve, tomando como base el narcisismo; después, el goce queda definido por el cuerpo, el goce de sí, en el que el cuerpo se goza sin mediación.... Hay de lo Uno significa: que *más allá del de-ser queda el acontecimiento del cuerpo*. Este Uno, no es el Uno fusional. Pasando del reconocimiento a la causa, el análisis pasa del deseo al goce. Aquí, la interpretación aborda el deseo como defensa contra las pulsiones...

En el Hay de lo Uno, va concluyendo, no se trata de una falta, ni del ser: en el Hay, que elide al sujeto, posición de existencia, queda reducido al hecho puro del significante, por fuera del Ser: "con el primado de lo Uno, es el goce el que ocupa el primer plano, *goce del cuerpo propio que es el cuerpo del Uno*". El psicoanálisis contradice el fantasma que hace pasar el ser antes que el tener: Tener es, ante todo, tener un cuerpo. "Con el Hay de lo Uno, el cuerpo aparece como el Otro del significante en tanto el significante produce acontecimientos". Y ese acontecimiento vale como verdadera causa de la realidad psíquica.

Lo cual nos hace reflexionar: si, a la postre ¿el cuerpo, es del orden de lo Uno o lo encontramos en el Otro?: eso es algo que ya desarrollamos en anteriores trabajos. Démosle, otra vez, la palabra a Lacan apuntando al estatuto aporético y paradójico del cuerpo.

Dicho esto, ¿cuál es el primer efecto, el efecto radical de esta irrupción del uno en tanto representa el acto sexual a nivel del cuerpo? Y bien es lo que

---

<sup>1617</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

hace, sin embargo, nuestra ventaja sobre ciertas especulaciones dialógicas, sobre las relaciones de lo Uno y lo múltiple, sabemos que no es del todo tan dialéctico como eso. Cuando este Uno hace irrupción en el campo del Otro, es decir, a nivel del cuerpo, el cuerpo cae en pedazos, el cuerpo fragmentado, he aquí lo que nuestra experiencia nos demuestra, que existe en los orígenes subjetivos<sup>1618</sup>

Fijémonos en el desplazamiento respecto al estatuto del cuerpo que se fue operando en la obra lacaniana. Si en su cuarto y quinto paradigmas al cuerpo se sitúa netamente del lado del Otro, del Lenguaje en cuanto estructura, del tesoro de los significantes; en su última enseñanza, con la separación operada entre cuerpo y lenguaje, el cuerpo aparece más bien del lado de lo Uno. Quizá, como señala Lacan, si ciertamente existe una equivalencia entre el cuerpo y el inconsciente es en este sentido.

*Habría un Cuerpo de lo Uno, el Cuerpo Uno, que es el Otro Cuerpo, impropio, sin castrar, el real de Lalangue, del trazo Uniano, Unitario y Unario de sus goces<sup>1619</sup>. Y el cuerpo del Otro, que es del Otro del cuerpo, el Un cuerpo, castrado, propio, el semblante del Lenguaje, que incluye un goce Otro, el cuerpo Otro, goce enigmático donde los haya, no-todo y ajeno al orden fálico, misterioso y, por ende, femenino. Un goce en el que su expropiación, en su existencia, se convierte en condición originaria para el advenimiento del Otro.*

El Otro esencial no es el Otro del deseo, no es el Otro de la verdad o de la palabra, no es el Otro a nivel de la intersubjetividad: el Otro del goce, es el cuerpo. Por lo tanto, el *Otro no existe*, pero lo que existe a nivel del cuerpo, es el síntoma, que viene al lugar del Otro partenaire que no existe<sup>1620</sup>.

Esta no-esencia del cuerpo implicaría, por lo demás, su no asimilación a un estatuto simbólico del cuerpo: nos referimos a lo real del cuerpo -agujereado, preexistente en sus marcas y condiciones a un cuerpo del semblante, simbólico e imaginario- sin el cual, no habría condición de un haber Unario.

Es en ese sentido que se sostiene que habría un *cuerpo del Otro*, el de los significantes, de la verdad, en el que lo simbólico goza en lo sexual. Es lo que nos confirma de manera esclarecedora, J. A. Miller:

De todos modos, a partir del discurso Freud hizo surgir que lo que se producía a nivel del soporte tenía relación con lo que se articulaba mediante el discurso. El soporte es el cuerpo. Hay que seguir prestando atención cuando decimos que es el cuerpo. No forzosamente un cuerpo. Una vez que partimos del goce, eso quiere decir que el cuerpo no está solo, que hay otro más<sup>1621</sup>.

Miller, en *La naturaleza de los Semblantes* de 1991-1992, explica que en el último Lacan el de *Radiofonía*, “el significante es efecto de muerte en tanto el lenguaje mortifica el cuerpo. Acá se trata de como el significante se incorpora al cuerpo del sujeto. El cuerpo mismo aparece en el lugar de un Otro, que ya no es ese Otro hablador del discurso concreto universal sino el desierto en que están inscritos los jeroglíficos”<sup>1622</sup>:

---

<sup>1618</sup> Lacan, J. *Sem. XIV*. Inédito. Clase del 10.5.67.

<sup>1619</sup> Lacan, J. *Sem. XX*. 1981: 172.

<sup>1620</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 245.

<sup>1621</sup> Lacan, J. *Sem. XIX*. 2012: 220, 221.

<sup>1622</sup> Miller, J. A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-1992). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2002: 280.

Pero, ¿cómo hablar de la pulsión sin tener en cuenta al goce? El falo da cuerpo al goce, dice Lacan en la Significación del falo: lo da por el lado de la negación de la transgresión. Considera el goce a partir del goce del Otro. El Otro en cuestión es el cuerpo<sup>1623</sup>.

Por lo tanto y por el momento, ya podemos discernir entre un *Cuerpo (de lo) Uno y un Cuerpo (del) Otro: que es el Otro del cuerpo y el goce Otro*. Pero siendo lo Uno, lo real del goce, el trazo unario, el significante de lo real, habrá que recordar que este no es sin la intrusión de la lengua sobre el llamado Goce de la vida, o la substancia gozante, que, situamos bajo el registro imaginario.

Un *imaginario* sin imaginización, un imaginario pre-real, preóntico, si queremos ser precisos, en línea con lo que precisó Miller con su distinción entre el goce antepredicativo y *goce bis*: es que "si es verdad que el goce es antepredicativo no es antesignificante". Es decir, que si bien es verdad que el goce convoca su representación, también es cierto que fue el universo simbólico, antecediendo al cuerpo, el que, interviniendo sobre el organismo, produjo la emergencia del goce. De ahí que el cuerpo, como ya se ha citado: goce...y se goce.

Y por eso, bien podemos aseverar que: "en principio fue la lengua y el goce".

Ahora bien, ¿se puede hablar en puridad de un goce del Otro? Es verdad que, en Lacan, si inicialmente se refirió a un goce que se le supone al Otro, desde el lado fantasmático, agujereado, imposible y por fuera del lenguaje, a partir de los años 75-76, con su radical disyunción entre lo Uno y lo Otro, no se darán las condiciones para la existencia de un goce del Otro sino de un *Otro del goce*, es decir, el cuerpo.

Lacan, en su *Sem. X, La Angustia*<sup>1624</sup>, comenta que el goce del Otro al que apunta es fantasmático. Lo que se busca es "en el Otro, la respuesta a esa caída esencial del sujeto y dicha respuesta es la angustia". Más adelante, respecto a las fallas entre la lógica y la estructura de deseo, en su *Sem. XVI, De un Otro al otro*<sup>1625</sup>, cita que el goce del instrumento obstaculiza el goce, que es el goce del Otro en la medida en que el Otro está representado por un cuerpo. En el siguiente, *Sem. XVII*<sup>1626</sup>, se pregunta si *el goce del Otro* significa la gloria de la marca. Y confirma que esa es una de las vías de entrada del Otro en su mundo, siendo que esa "afinidad de la marca con el goce del mismo cuerpo, indica que sólo mediante el goce se establece la división que distingue al narcisismo de la relación con el objeto".

El año 70, en *Radiofonía*<sup>1627</sup>, también habla del goce del Otro "como una pasión del significante" bajo lo que se inscribe: "ya que, al estar embelesado por un cuerpo, deviene él al lugar del Otro". Dos años más tarde, en el *Sem. XX*<sup>1628</sup>(1981), recuerda que "el goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro que lo simboliza, "no es signo de amor" y que el superyó señalado con él: ¡Goza! es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que "el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud", para concluir que "no hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo "es siempre inadecuado -perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto a- y por el otro, diría, loco, enigmático ". En *La Tercera*<sup>1629</sup>, del 1974, recuerda que ese goce del Otro se muestra (así como el goce fálico está fuera-del-cuerpo) está fuera-del-lenguaje, fuera-de-simbólico. Este goce del Otro, añade, cada uno sabe hasta qué punto es imposible...porque en ningún caso dos cuerpos pueden hacerse uno, por más que se lo abrace. En el *Seminario R.S.I. (74-*

---

<sup>1623</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*, Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1624</sup> Lacan, J. *Sem. X. La Angustia*. 2006: 177-178.

<sup>1625</sup> Lacan, J. *Sem. XVI, De un Otro al otro*. 2008: 252.

<sup>1626</sup> Lacan, J. *Sem. XVII*, 1992: 51-55.

<sup>1627</sup> Lacan, J. *Radiofonía, R y T*, 1977: 32.

<sup>1628</sup> Lacan, J. *Sem. XX*, 1981: 12, 15 y 174.

<sup>1629</sup> Lacan J. *I y T. 2*, 1988: 106.

75)<sup>1630</sup>, recuerda que lo que justifica que si buscamos con qué puede estar bordeado este goce del otro cuerpo en tanto que seguramente hace agujero: “lo que encontramos es la angustia. La angustia es eso: es lo que es evidente, es lo que del interior del cuerpo existe cuando hay algo que lo despierta, que lo atormenta”<sup>1631</sup>.

Sin embargo, más adelante apunta que está claro que “si no hay goce del Otro como tal, es decir, si no hay garante encontrable en el goce del cuerpo del Otro que haga que gozar del Otro como tal, eso exista, aquí está el ejemplo más manifiesto del agujero de lo que no se soporta más que (es el) del objeto a minúscula mismo”<sup>1632</sup>. Lo que lleva a Lacan a concluir taxativamente que:

Tampoco hay goce del Otro. J(A/), el goce del Otro del Otro no es posible por la sencilla razón que no lo hay<sup>1633</sup>.

J-A. Miller, transitó por este asunto en alguno de sus seminarios. En su curso de 1998-1999, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*: “recordemos que, en la perspectiva del goce, el goce del Otro es sexual, es el goce de otro cuerpo, sexuado de otro modo”<sup>1634</sup>, es decir, Miller, apunta a un goce fálico que, recordemos, está por fuera del cuerpo propio. Pero el hecho de ser encontrado “en el Otro” no significa que lo sea “del Otro”. Y esto va esclareciéndose progresivamente. En *Sutilezas analíticas* del 2008-2009, comenta:

De allí la primera pregunta que Lacan se hace en este sentido: ¿Es por el goce del Otro?: y encontramos su respuesta, mucho más tarde, en el Seminario del *Sinthoma*: “no hay goce del Otro, no hay más que el goce del cuerpo propio”<sup>1635</sup>.

Así, Miller explica que Lacan durante mucho tiempo, a partir de ese Sem. *Aun* y en su última enseñanza, intentará una suerte de intersubjetividad del goce implicando al Otro en la economía del goce (gozar del cuerpo del Otro) y por lo tanto, insinuar el proceso dialéctico en este. Su elaboración iba en la dirección de que “no hay goce del Otro”, de ninguna manera del mismo registro que el goce del cuerpo propio<sup>1636</sup>. De ahí que en *El Ser y lo Uno* (2011) vuelva a remitirse al Sem. *El Sinthome*, en el que se pasa del “gocce del Otro al goce del cuerpo: no hay más goce del Otro”. Como es el de un cuerpo que se goza, se trata de un goce como “acontecimiento del cuerpo”. En su último tramo de enseñanza sobre lo real formula que “lo real tiene existencia”.

Adonde podemos arribar con los anteriores desarrollos es que, *habiendo un goce de lo Uno*, un goce del cuerpo, un goce autístico, no se puede inferir que haya un goce del Otro como tal. Lo que no obsta, dado su lugar como soporte, que este Otro sea ocupado por *el goce en el cuerpo del Otro*, bajo las especies del fragmento o de sus objetos. Como corrobora Hebe Tizio<sup>1637</sup>: “el pasaje del inconsciente transferencial al inconsciente real pasa por reconocer la no existencia del Otro. No existe el goce del Otro sino el propio: la deconstrucción del velo analítico que permite la compañía del analista implica que el sujeto se queda solo con su goce”.

---

<sup>1630</sup> Lacan, J. *Sem XXII. R.S.I. (74-75)*. Versión completa de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase del 17.12.74.

<sup>1631</sup> Op.cit.: Inédito. Clase del 17.12.74.

<sup>1632</sup> Op.cit.: Inédito. Clase del 21.1.75.

<sup>1633</sup> Laca, J. *Sem. XXIII: El Sinthome*, 2006: 55.

<sup>1634</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999), Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 274.

<sup>1635</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 246.

<sup>1636</sup> Op.cit.: 2012: 273.

<sup>1637</sup> Tizio, H. “Nota sobre la función del cuerpo del analista en la cura”. En: *Enigmas del Cuerpo*. Ed. Centro de Investigación y Estudios Clínicos (CIEC). Córdoba. Argentina. 2010.

¿Qué habría que entender por cuerpo real en Lacan? Lo que podríamos llamar cuerpo real, “es lo que no es significativo ni significado (incluyo en ese sentido lo que no es letra ni inscripción) ni tampoco imagen y forma sino carne; lo que deberíamos definir simplemente quizás “como lo que goza”<sup>1638</sup>.

Suponer un goce del Otro, finalmente, caería en contradicción flagrante con el “no hay relación sexual”, porque dicho goce del Otro la haría posible convirtiendo toda relación, no ya en contingente o imposible *en necesaria y posible*: cuando una relación, por pretender ser necesaria no puede ser una relación. Esto anterior, y casi en cascada, implicaría por otro lado, la existencia tanto de un Haber de la relación sexual como la posibilidad de existencia de *un Otro del Otro*, su goce, lo que *invalidaría, en tercer lugar la inexistencia del metalenguaje...abriendo una mise en abisme* del goce del sentido, en una topología esférica sin límite ni fin.

Es justo el Lenguaje en su carácter disjunto al goce, introduciendo el No Hay, discreto, finito y barrado, pero hecho para anudarse al goce el que horada, fragmenta y parcela la substancia vital para que de ahí advendrá el cuerpo pulsional.

Veamos la problemática abierta por estas cuestiones<sup>1639</sup>.

Por un lado, tenemos el cuerpo de *Lalangue*, que es el cuerpo de los Unos, y que goza de sí, en su propiedad. Sin embargo, este es un cuerpo "impropio" en tanto no podemos decir que acceda a la unificación de su consciencia pregnante. Es en este sentido que podemos hablar de un Otro Cuerpo. Y del lado del Lenguaje, tenemos el cuerpo del Otro del cual, si se puede decir que es un "cuerpo propio", cifrado, escrito y unificado en su anudamiento. Es decir, cuerpo Unificado. Sin embargo, al ser horadado, mortificado por la palabra, tampoco se puede decir que sea de una propiedad absoluta sino más bien de una ajenidad y desposesión consciente. Es ahí que el cuerpo propio, también habita su impropiedad. Si el cuerpo como tal, el unificado, el del Yo y la conciencia, para la filosofía es el cuerpo propio, para el psicoanálisis lo es, "impropio". Y viceversa, el cuerpo (más) propio sería lo real del cuerpo, es decir, impropio.

Volvamos a la cuestión del *Goce del Otro*.

Se concluyó que, según Miller, el goce, es *Goce de lo Uno*, mientras que el Otro en su causación fálica de deseo incide en el cuerpo como semblante simbólico e imaginario. Esto es cierto y así ha sido mantenido. Pero también es cierto que si los Unos, de *Lalangue* forman parte del Otro, como un Otro no castrado, numérico e iterativo, deberemos concluir que ciertamente *no hay un goce del Otro en tanto castrado, barrado pero si que lo hay en cuanto ser de goce, cuerpo real e inscripción de lo Uno*.

En este recorrido que hemos realizado hemos podido discriminar, al menos, varios estatutos para el cuerpo; y que van desde un nivel preontico, si pudiera decirse así, (el de la sustancia gozante y *Lalangue*), el óntico de la carne (lo real del Cuerpo) y el plano ontológico del cuerpo, (propiamente dicho en tanto semblante, *Ser de Lenguaje e Imagen de sí*).

Pues como dice M. Henry: "dondequiera que una vida viene a sí, dicha avenida es de idéntica manera, la venida de una carne en la archi-carne de la vida: la carne es justamente la forma que tiene la vida de hacerse vida"<sup>1640</sup>. Todo viviente es carne porque solo se experimenta asimismo en la archi-posibilidad de la vida absoluta, en el archi-patos de su archi-carne<sup>1641</sup>. No hay carne que no sea la de un sí, particular. La

---

<sup>1638</sup> Miller, J. A. "Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo" en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga.1995: 10.

<sup>1639</sup> Estos desarrollos, con nuestras controversias, han sido inspirados por la irrupción del texto de S. Larrira: *Artefactos intrascendentes* (2019).

<sup>1640</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca.2001: 160.

<sup>1641</sup> Op.cit.: 162.

carne, no se añade al yo como atributo contingente, sino que el Yo (*moi*) y carne, son una sola cosa porque uno y otro provienen de la vida<sup>1642</sup>. Nacer significa un venir a la carne. La relación de la carne con el cuerpo, es insoslayable<sup>1643</sup>.

### 10.3.4. Haber, Ser y Tener Cuerpo. Su Unitarismo trimodal<sup>1644</sup>.

#### 10.3.4.a. El unitarismo trimodal del cuerpo.

En esta línea inicial de discernir la naturaleza del cuerpo -desde el prisma de lo que hemos venido a denominar una Corpórica Lacaniana- es decir, desde una ontología barrada, desfondada en su constitución, impele a distinguir al menos un ternario, incluso un cuaternario, en su anudamiento substancial, material y formal.

Recordemos que, por lo que atañe al cuerpo, lo que sí parece garantizado es su basamento fundado en el misterio, el enigma y el problema. La corporeidad lacaniana, “solo aparece en lo real sino como malentendido”<sup>1645</sup>, recordaba en junio del 80. Al igual que ya había comentado en la “*Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*” (1975): “todo sucede como si estuviese escrito en el cuerpo, algo que nos es dado como un enigma. No es para nada sorprendente que tengamos como analistas esa sensación”<sup>1646</sup>. “No hay nada en el inconsciente si está hecho tal como se los enuncio, que con el cuerpo haga acuerdo: el inconsciente es discordante”, apunta en el *Sem. XXII R.S.I*<sup>1647</sup>. “La paz sexual quiere decir que se sabe qué hacer con el cuerpo del Otro. ¿Pero quién sabe hacer con el cuerpo del hablante-ser?” -se pregunta un Lacan cercano a su final<sup>1648</sup>- “porque el goce del cuerpo hace punto contra el inconsciente”.

Cuerpo, por lo tanto, perdido y reencontrado, al fin, expropiado y a-propiado, complemento y suplemento, alienado y separado, unario, unitario y uniano, entonces Otro, fijado y representado, entre el Hay y el No hay, cuerpo del significante o del goce, condensado y fragmentado.

Es decir, estamos cercando un cuerpo que en su consistencia formal, en su materialidad y substancialidad va a ir pivotando, oscilando y articulándose en un unitarismo fundamental<sup>1649</sup>, constituyente y constitutivo, nunca acabado, siempre arrojado y por definir, tangible y evanescente. Pues si algo de las versiones del cuerpo que hemos ido anudando se hace patente, es la coexistencia posible e imposible, necesaria y contingente, entre órdenes distintos: la formalidad de la imagen, la materialidad simbólica del Lenguaje y *Lalangue* y la substancialidad del goce en sus variadas versiones. Tres en uno que son tres unos, hasta hacer un uno de tres. Reducción última, que dio pie a ese paradigma constante que son los registros lacanianos.

Topología epistémica, entonces, que no es ya bimodal, al modo cartesiano o hobbesiano sino que pendula bajo órdenes distintos, inconciliables e imposibles de confundir, aunque permeables y porosos en su *existencia*, en su *consistencia* y *estancia* e insistencia, aunque sin esencia alguna. Su punto de partida, radica en la tesitura que los propios inicios freudianos vinieron de tomar el cuerpo como soporte, el terreno, como el

---

<sup>1642</sup> Op.cit.: 163.

<sup>1643</sup> Op.cit.: 164.

<sup>1644</sup> Fue esta la última pregunta que se me hizo en la defensa de mi anterior Tesis Doctoral. Quería exponer acá, de manera algo más pormenorizada y actualizada, la respuesta que hubiera debido merecerse.

<sup>1645</sup> Lacan. *Sem. XXVII. La Disolución* (1979-1980). Versión integrada de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase del 10.6.80.

<sup>1646</sup> Lacan, J. *I y T*. 2: 137.

<sup>1647</sup> Lacan, *Sem. XXII R.S.I*. Inédito. Clase de 21.1.75.

<sup>1648</sup> Op.cit.: Clase del 12.7.80. Inédito.

<sup>1649</sup> No exento de ternarios o incluso cuaternarios epistémicos. Como demuestran las diferentes modelizaciones tópicas, fundamentalmente freudo-lacanianas, que ha ido desfilando a lo largo del presente trabajo.

hábitat de donde podía emerger contingentemente algo de la subjetividad fruto de la inscripción carnal de representaciones, significantes, imágenes, letras etc.

Este planteo, el de un *unitarismo trimodal lacaniano*<sup>1650</sup> se mantuvo por lo general bajo diversas formulaciones tópicas: a pesar que por momentos y en sus inicios se pusiera el acento en la potencia ontológica de la imagen como pregnante y consistente, haciendo del cuerpo el objeto de comunicación, adoración y cuidado incluso de desconocimiento y debilidad mental. Esto no evitó que la preeminencia subjetiva fuera colocándose al costado del universo simbólico, materialista. Lo cierto, es que este fundamento también fue agotándose fruto del llamado declive de lo simbólico hasta arribar a lo real de una substancialidad gozante, como se vio en la última enseñanza lacaniana, donde todos los conceptos fueron transferidos a la cuenta de un nuevo Real, originario y reticente a toda palabra o imagen que, retroactivamente, iría sustituyendo el sujeto por el parlêtre, o la pulsión por la substancia gozante, el lenguaje por la langue etc.

En el origen lógico de este Real óptico, Lacan situaba un imaginario substancial, óptico, que lo Hay y del que nos ocupamos con antelación, aunque ahora expongamos nuestra versión. La expresión de substancia gozante, el "*Goce de la Vida*", se trata de la "substancia corporal": se trata del cuerpo viviente considerado como substancia y cuyo atributo principal sería el goce "en tanto que afección" de ese cuerpo. Es decir, la noción de *substancia gozante* implica que hay un estatuto del cuerpo que es el "cuerpo de goce", lo que no impide que este goce pueda condensarse en lugares del cuerpo. De hecho, si no hubiera un "cuerpo supuesto gozar" no habría psicoanálisis, enuncia Miller<sup>1651</sup>. Pero, a su vez, este "haber" del cuerpo, se confunde con el "tener", formal y consciente de una percepción unificada en su volición.

#### 10.3.4.b. El Haber, Ser y Tener del Cuerpo.

Con lo que la pregunta, y a modo de compendio de las reflexiones vertidas hasta acá, queda sobre el tapete: ¿el Cuerpo, tal y como ha sido formulado hasta ahora, finalmente, es del orden del Ser, del Existir, del Haber o del Tener?

Ahí es donde resulta sumamente pertinente nuestro anterior trabajo paradigmático, pues, sobre todo desde la *Fenomenología y el Existencialismo*, en sus reflexiones somáticas, es de donde puede emerger una reflexión sobre tales categorizaciones.

Retomemos algunas breves notas. Recordemos que E. Husserl<sup>1652</sup> va a establecer las bases para delimitar los campos objetivos de las ciencias del espíritu y la naturaleza, atendiendo a la experiencia diferenciada en la que arraiga el sentido de los objetos comprendidos en cada campo. En este sentido, E. Husserl va a desmontar el concepto de naturaleza hasta remitirlo a sus fuentes experienciales básicas, inmediatas, en el sentido de precientíficas. Los análisis de la corporalidad, aparecen en relación con la constitución de los cuerpos físicos o espacio-temporalmente constituidos, experimentados al hilo de las descripciones de la naturaleza y de la experiencia en su naturalidad. Respecto del cuerpo vivido, Husserl nos dice que es el modo originario en el que nos encontramos en el mundo: un mundo atemático e incuestionado, casi anónimo en su obviedad, en el que nos comportamos respecto de los objetos espacio-temporalmente dados y entre los que se pueden distinguir los cuerpos físicos y los cuerpos vivos: *Körper* y *Leib-Körper*. El cuerpo *Leib* se constituye pues, en Husserl, a partir de las sensaciones ubiestésicas, cinestésicas y cenestésicas, como sustrato material de la vida desiderativa y la experiencia<sup>1653</sup>. La carne, en la totalidad de su sensibilidad,

---

<sup>1650</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas (2008-2009)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 280.

<sup>1651</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas (2008-2009)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 245.

<sup>1652</sup> Venebra, M. "Husserl. cuerpo propio y alienación". FH-UAEM / FFyL-UNAM. Rev. Investigaciones Fenomenológicas, n. 15, 2018: 110.

<sup>1653</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 151.

está mezclada con el alma, constituyendo el subsuelo de la conciencia <sup>1654</sup>. Del cuerpo que se siente a sí mismo, pasando por el cuerpo se mueve a sí mismo nos encontramos que el cuerpo vivido es instintivo<sup>1655</sup>. Mientras que el *cuerpo propio* es un cuerpo físico vivido y propio, es decir, cuerpo de un yo. El yo despierta como fuerza opuesta a la impulsividad del cuerpo, como potencia de autogobierno a través del cuerpo. La propiedad prosigue Venebra, es "apropiación en la dominación de un sí mismo corporal"<sup>1656</sup>.

Por su parte, M. Ponty, comenta que tenemos una: carne del cuerpo y carne del mundo. Gracias a la "intencionalidad vivida", el cuerpo da sentido y adscribe significados culturales, pero no sin que los mismos objetos se los propongan. Esta intencionalidad operante, dice, ni objetiviza su relación con el mundo, ni es mediada por las representaciones, pero articula el sentido gracias a su condición de simbolismo natural, tomándolo desde lo sensible<sup>1657</sup>. La atención, refiere, también requiere de la motricidad ya que es un dirigirse hacia algo. La percepción, entonces, es un acontecimiento en el que el perceptor ha entablado un compromiso con el ser: como clave interpretativa de nuestro ser-en-el-mundo<sup>1658</sup>. Por tanto, el cuerpo propio, comenta López de M.- Ponty, funciona como a priori a partir del cual se definen todas las demás cosas: él es mi vínculo con las cosas, la condición de posibilidad, que no puede comprenderse objetivándolo ya que estoy en mi cuerpo o mejor: "soy mi cuerpo"<sup>1659</sup>. Ser-en-el-mundo, entonces, es una visión preobjetiva del cuerpo, que está como una intencionalidad hacia las cosas. En el leib podemos ver una presencia preobjetiva de nuestra corporalidad<sup>1660</sup>. La endo-ontología merleaupontiana, piensa el ser desde adentro, desde antes de la separación entre sensibilidad y entendimiento, desde una "*pensabilidad*" que vive de los afectos y "*aisthesis*"<sup>1661</sup>. De ahí que el propio cuerpo: "es el tercer término de la estructura figura-fondo". Podría decirse, comenta M.-Ponty, que el espacio corpóreo no puede convertirse en un fragmento del espacio objetivo más que: "si en su singularidad de espacio corpóreo contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal"<sup>1662</sup>.

Continuando, lo verdaderamente nuevo en la teoría de M. Henry<sup>1663</sup>, es que la subjetividad no solo coincide en su ser con el ego, sino también con su cuerpo. Sobre esa base, Henry articula su solución en la teoría de los tres cuerpos: 1) El cuerpo *subjetivo*, revelado en la experiencia interna trascendental del movimiento y cuyo ser es idéntico al ego; 2) El cuerpo *orgánico*, aquella región del continuo resistente que cede al movimiento absoluto del cuerpo subjetivo y 3) el cuerpo *trascendente u objetivo*, tal y como se manifiesta a través de los órganos de los sentidos. El cuerpo<sup>1664</sup> no es primero un ser y luego una experiencia de ese ser, sino que "se nos presenta en la propia experiencia como un saber originario; es su manera de darse". El fundamento de esta unidad del mundo es entonces el ser originario del movimiento subjetivo, que sostiene la unidad de los sentidos, la unidad de la vida corporal, y que encuentra su fundamento en la propia estructura ontológica de la subjetividad<sup>1665</sup>. Sólo porque pertenece a una

---

<sup>1654</sup> Op.cit.: 161.

<sup>1655</sup> Venebra, M. "*Husserl. cuerpo propio y alienación*". FH-UAEM / FFyL-UNAM. Rev. Investigaciones Fenomenológicas, n. 15, 2018: 116 y ss.

<sup>1656</sup> Op.cit.: 119 y ss.

<sup>1657</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 181.

<sup>1658</sup> Op.cit.: 190.

<sup>1659</sup> Op.cit.: 187.

<sup>1660</sup> Op.cit.: 188.

<sup>1661</sup> Op.cit.: 202.

<sup>1662</sup> Op.cit.: 123.

<sup>1663</sup> Henry, M. 2007: 12-18.

<sup>1664</sup> Fainstein Lamuedra, G. "*Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*", vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid. 2010: 231-242.

<sup>1665</sup> Op.cit.: 86.



carne toda impresión concebible puede ser lo que es, una impresión<sup>1666</sup>: "materia impresiva sufriente y gozosa en la que se auto-impresiona a sí misma". Dado que la posibilidad interior de cada impresión es su venida a la vida, que le hace impresionarse, en esta auto-afección patética, lo que permanece, es una sola y misma experiencia de sí que continua a través de la continua modificación de lo que experimenta y que ciertamente no deja de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma. "Se trata de saber "que es" el cuerpo mientras se confronta la experiencia ordinaria de un cuerpo sensible y su interpretación como sustancia material extensa"<sup>1667</sup>. En el mundo sensible está el cuerpo sensible<sup>1668</sup>.

Digamos entonces que, con su distinción, la *Fenomenología* pone el acento en una ontología del ser del cuerpo, como presencia apriorística, autoimpresionable, modo atemático, preobjetiva y prereflexiva (*leib*) desde el cual acude y articula el sentido a las cosas. Si el ser, en el primero se coloca del lado de las sensaciones, en el segundo lo será como núcleo de sentido y clave interpretativa del ser-en-el-mundo. Y en el último, como pura subjetividad. Muy homologables estos sentidos, al paradigma Significante del psicoanálisis al que fue asignado.

Para Heidegger, sin embargo, el sujeto es, esencialmente, existencia<sup>1669</sup>. Lo que significa, que el sujeto constituyente no posee un ser objetivable y definido, una naturaleza ya dada y ontológicamente anterior a una presunta actualización existencial. Para evitar confusiones con el concepto esencialista del hombre, Heidegger, emplea el término de *Da-sein* (ser-ahí), que expresa la peculiar posición ontológica del existente, además que incorpora la idea de finitud. El cuidado heideggeriano<sup>1670</sup>, es la determinación existencial fundamental de la vida fáctica de un *Dasein* que toma conciencia de su propia situación de arrojado, y de su estado de caída en el mundo de la impropiedad. A través del cuidado, y gracias a la actitud fundamental de la angustia, el hombre será capaz de asumir su propia situación y, a partir de ahí, tendrá la posibilidad de aprehender su existencia: "el tratamiento de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo; y, que aún no hay una descripción suficientemente utilizable, del fenómeno del cuerpo (L), es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo"<sup>1671</sup>. Por ello el incorporar L se destacó determinado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despojado. El límite del incorporar L, (el cuerpo L, solamente es cuerpo L en tanto que corpora), es el horizonte del ser en el cual permanezco<sup>1672</sup>. El ser humano como carácter de abierto, comenta, es un estar-abierto para percibir la presencia y lo presente, es apertura para el carácter de zona<sup>1673</sup>. Cuando yo (Heidegger) traduzco *ek-sistir* con *estar-hacia-afuera*, puntualiza, más verdadero es traducir "existir-con "soportar un ámbito de apertura"<sup>1674</sup>:" ...toda experiencia de lo corporal, él es, a la vista de la analítica del *Dasein*, se debe partir de la constitución fundamental del existir humano, es decir, del ser humano como *Da-sein*, como el existir de un ámbito del carácter de abierto del mundo". Pero tal cosa no podrá lograrlo el ser humano si él sólo consistiera en una percepción "mental", sino fuera él

---

<sup>1666</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca.2001: 99

<sup>1667</sup> Op.cit.: 131.

<sup>1668</sup> Op.cit.: 145.

<sup>1669</sup> Op.cit.: 118.

<sup>1670</sup> Figueras i Badia, M. "El pecado del cuerpo, la reformulación del joven Heidegger de la *tentatio carnis agustiniana*". Universitat Autònoma de Barcelona, España En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid. 2010.

<sup>1671</sup> M. Heidegger (1889-1976). *Seminarios de Zollikon* (58-59). Ed. Morelia. Morelia. México. 2007: 311.

<sup>1672</sup> Op.cit.: 135.

<sup>1673</sup> Op.cit.: 291.

<sup>1674</sup> Op.cit.: 292.

también de naturaleza corporal<sup>1675</sup>.

Recordemos también que G. Marcel<sup>1676</sup> con su noción de encarnación, comenta Urabayan: no sólo rechaza el dualismo cartesiano de sustancias relativo al ser humano sino también el pseudoproblema de la existencia del mundo y de los otros. Esta prioridad de la existencia no se demuestra, no porque sea una cosa en sí u objeto incognoscible sino porque no es un objeto. El cuerpo humano no es mera extensión o materia modelable o con la que nos topamos, sino que es algo propio, algo que somos y que constituye nuestra identidad. Esta insistencia en la encarnación, en el ser corporalmente en el mundo manteniendo una relación de existencia y una relación instrumental, diferentes, aunque vinculadas, es profundamente existencial.

Finalmente, Marcel comenta que la vivencia del cuerpo propio es modificable y depende, hasta cierto punto, del propio yo.

En cambio, la versión Sartreana de corporeidad, simplificando mucho, encierra un dualismo de corte cuasi-cartesiano. En esta concepción, se pone de manifiesto una clara contraposición entre conciencia y cuerpo. Precisamente, por exclusión mutua de las dos regiones del ser: “ser-para-sí” y “ser-en-sí”. Esta identificación del cuerpo con el *etre-en-soi* y de la conciencia con el *etre-pour-soi* está vinculada a la concepción sartreana de naturaleza. No hay unificación entre conciencia y cuerpo, pero esta diferencia no puede disolverse: a eso Sartre le denomina la náusea<sup>1677</sup>. El cuerpo, pues, es componente de la “situación” del para-sí, la contingencia del para-sí como ser-ahí<sup>1678</sup>; de mí depende el significado del cuerpo y del mundo, es decir, del *en-sí*. Sartre, pues, describe el cuerpo de su carnalidad como una amalgama de material viscosa y repugnante, opuesto a la transparencia que es la conciencia, y que se le impone en tanto reconoce al cuerpo como propio<sup>1679</sup>.

El *Existencialismo*, como ya formulamos, se decanta por una no-esencia donde la brecha, el vacío, el hueco mismo de la existencia no es rellenable por esencia alguna. El sujeto arrojado no puede dar cuenta de un programa previo que lo constituya con lo cual se encuentra ante una perpetua disyuntiva a la que se ve obligado a responder, en cada una de sus elecciones. Apertura, estar-hacia-afuera, exclusión y división sin solución bien pueden ser nombre del real lacaniano: por ello hablamos, sin duda, de un cuerpo Real, en tanto que óptica de lo ex-istente.

Respecto a Lacan. Como no podía ser de otra manera, también esta adscripción fue oscilando tanto a lo largo de su enseñanza en función de la acepción que tomara de cada uno de sus registros. Veamos algunas aserciones lacanianas:

Si hay algo que fundamenta al Ser es, ciertamente, el cuerpo. El hombre piensa con su alma, o sea, acabo de decirlo, con los mecanismos supuestos que son soporte de su cuerpo<sup>1680</sup>. Desde siempre, se ha imaginado que el ser debe contener algún género de plenitud que le sea propio. El ser es un cuerpo. De esto se partió en el primer acercamiento al ser, y se elucubró toda una jerarquía de los cuerpos<sup>1681</sup>. Un cuerpo, un cuerpo tal como aquel del que ustedes se soportan, es un algo que para ustedes no tiene aspecto sino de ser lo que resiste, lo que consiste antes de disolverse<sup>1682</sup>.

---

<sup>1675</sup> Op.cit.: 311.

<sup>1676</sup> Julia Urabayan. "Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal". En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid. 2010c: 439-449

<sup>1677</sup> Rivera, J y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid 2002: 168.

<sup>1678</sup> Op.cit.: 169.

<sup>1679</sup> Op.cit.: 172.

<sup>1680</sup> Lacan, J. *Sem.* XX: 134.

<sup>1681</sup> Op.cit.: 169.

<sup>1682</sup> Lacan, J. *Sem.* XXII. Inédito.18.2.75.

Sin embargo, en estas otras, el cuerpo vira al *Tener*.

¿Quién tiene un cuerpo y que no existe?: el gran Otro<sup>1683</sup>. Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno. Si al ego se lo llama narcisista, es porque, en un cierto nivel, hay algo que mantiene al cuerpo como imagen<sup>1684</sup>. El parletre adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia<sup>1685</sup>.

Constatamos acá, como Lacan a lo largo de su última *enseñanza va oscilando entre el Ser y el Tener del cuerpo*. Que no haya en última instancia un Eso ontológico que pudiera explicar plenamente el en-sí, como en-ser del cuerpo no va sin la certeza -a menudo la única, dependiendo de la estructura subjetiva- de que, *Tenemos* un cuerpo. Y en embargo, y en otro sentido, en tanto somos subsumidos por el Lenguaje como el materialismo de la Palabra, (*moterialisme*, decía Lacan), *Somos* un cuerpo.

En cualquier caso, como se ha podido ido viendo, es en la esencia-ausente<sup>1686</sup>, en la conjunción-disyuntiva, donde el cuerpo se entifica dando cuenta de su condición imposible, paradójal y contingente. Pues si el cuerpo ocupa el lugar del Otro y de lo Uno, si *Hay consistencia, agujero y existencia* de los cuerpos, no podemos encontrar una esencia última trascendental, un matema que lo signifique, por mucho que lo designe: eso ya sería cosa del Lenguaje que nombra al Ser.

Entendida así, la naturaleza del cuerpo adquiere un orden *artefactual, in-trascendente*, tal y como argumentan Alemán y Larriera<sup>1687</sup>.

A ese respecto, el mismo J-A. Miller se pregunta, es importante, si se puede emplear la palabra *Ser* en psicoanálisis ya que si Lacan en todo caso lo hizo, es en relación con *esos objetos que caen*, que se sustraen y en lo que se preservó: “soy mi cuerpo en detalles, en los más pequeños detalles”, dirá<sup>1688</sup>. Si el ser del sujeto radica en sus modalidades de goce deduciremos de entrada, que algo del Ser radica en lo más propio del cuerpo:

Lo que Soy no es más que la manera en que eso goza. Soy, luego se goza<sup>1689</sup>: cógito lacaniano...En nuestro uso hacemos del valor sexual del goce un trampolín para pasar a un goce generalizado del cuerpo<sup>1690</sup>...Dicho de otra manera, lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizás no es más que ese resto que llamo *objeto a*...Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado<sup>1691</sup>.

Es, por tanto, en el imperecedero desencuentro de sus goces y dichos, en la expropiación-apropiadora del ente donde podamos situar las condiciones axiomáticas fundantes -del cuerpo como lugar del Otro y cuerpo como sustancia gozante, también llamado goce Otro- a la hora de definir las declinaciones que lo configuran: que tenemos una consistencia corporal imaginaria, yoica; que también habemos existencia, sin que ambas se recubran estrictamente y que somos, existencia corporal, sin esencia

---

<sup>1683</sup> Op.cit.: 69-70.

<sup>1684</sup> Lacan, J. *Sem.* XXIII: 147.

<sup>1685</sup> Op.cit.: 64.

<sup>1686</sup> Lacan, J. *Sem.* XII. Inédito. 3.3.65.

<sup>1687</sup> Alemán, J y Larriera, S. 2009: 12.

<sup>1688</sup> Miller, J. A. “Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo” en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga.1995: 10.

<sup>1689</sup> Op.cit.: 253.

<sup>1690</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 256.

<sup>1691</sup> Lacan, J. *Sem.* XX: 14.

alguna.

En ese sentido bien podemos adscribir la eseidad y la tenencia del cuerpo al lugar del Otro, es decir, al *Semblante*. Recordemos que, en la última enseñanza lacaniana, si seguimos las lecturas de Miller, lo simbólico e imaginario se sitúan del lado del Semblante, eso es, del Otro, frente a la existencia de lo Uno, de lo Real del goce.

La cuestión, por lo tanto, se complejiza a dos niveles. El primero, por un lado, el hecho de plantear cierta óptica corporal del lado de los entes formales, cognoscibles y reconocibles. Estamos hablando claramente de la imagen corporal, yoica, especular que da el reconocimiento de sí de manera pregnante. Y por otra parte, está la cuestión simbólica efecto de la estructura que ejerce el Lenguaje sobre la carne y que hemos definido ontológicamente como desde el lugar del Ser, sin esencia alguna.

#### 10.3.4.c. Una óptica de lo real: *Cuerpos Habientes*.

Pero acá hablamos de otra óptica: la de lo real del cuerpo, que lo hay. Una óptica que nos viene desde lo Uno, el Uno solo, aislado en sus versiones unaria, uniana y unitaria. Y la posible ontología de la que se habló más atrás se vería reducida ahora a una eseidad, sin esencia del semblante del cuerpo del Otro. Por eso el verdadero problema categorial que se nos presenta con la cuestión del cuerpo es el alejamiento de todo fundamento ontológico para acudir al encuentro, que propone Lacan, de una *Óptica Corporal* del sujeto.

Al prescindir en su discurso, según los lineamientos de la ciencia, de todo *savoir-faire* en cuanto a los cuerpos, pero por otro discurso, el análisis...se configura por revelar la torsión del conocimiento<sup>1692</sup>.

Si seguimos atentamente las indicaciones lacanianas de sus últimas formulaciones que torsionan este Ser (de goce) al de un elemento de excepción de lo Uno que Hay la categoría que mejor podría abarcarlo es el de la *Existencia*. La existencia de lo real del goce apunta a una ontogénesis de la carne, hecha de exceso y vacío, pero no aún de los orificios que le otorgará la pulsión. Si lo real es lo imposible pero existente en tanto Uno, en puridad, más que el ser o el tener, quizás habría que poder nombrarlo a partir del “Existe lo Uno”, es decir, del Cuerpo Uno, el “Cuerpo Uno existe”: en tanto que elemento de excepción, y ex-cripción, que puede circular en su soledad alienada o puede condescender a la gramática que le aporta el encuentro con el Lenguaje para contornear, anudar dicho real a un Otro simbólico e imaginario.

Esta óptica del tener, del estar (aunque más bien, del existir) del goce, en absoluto ya se trataría de un manejo, de una tecnología libidinal del yo corporal en sus vertientes formal o material. Sino más bien de una pura *óptica de lo Real*. De manera, que el cuerpo se presentaría ahora como el soporte, el terreno, el topos del ser de goce.

Su definición radical, si la tomamos en Lacan, es la siguiente: un cuerpo es lo que se goza. El cuerpo, la entidad cuerpo, es lo que hay que suponer para que el goce tenga un soporte. Es lo que conducirá a Lacan a conceptualizar el paciente, como un parlêtre<sup>1693</sup>.

Cuerpo que se nos presenta no tanto como el lugar del Otro sino en tanto el Otro del goce. Ya en otro lugar enunciamos que el cuerpo mismo<sup>1694</sup> aparece en el lugar de un

---

<sup>1692</sup> Lacan, J. *El Atolondradicho*, OE.: 503.

<sup>1693</sup> Miller, J. A. 2012: 245.

<sup>1694</sup> A partir de las conferencias inéditas del autor: “*Cuerpo y Diferencia*”. Seminario: “Sentir para pensar”. 24 Nov. 2007. Org: Asoc. Aparecer- CEFPP Leiria. Portugal. Y también: “*Arquitexturas del*

Otro, que ya no es ese Otro hablador del discurso concreto universal sino el desierto en que están inscritos los jeroglíficos. Pues no olvidemos que siendo lo real sin ley, mentiroso, dicho real no puede serlo sin la incidencia de materialismo de Lalengua, “*moterialismo*” del *troumatisme*<sup>1695</sup>, que le dio existencia en cuanto no cesa de no escribirse. Es en ese sentido que no podemos siquiera prescindir de los efectos de la palabra, incluso en su vertiente fonemática sobre la carne.

La historia no puede reconocerse directamente en la imagen de su cuerpo: falta la encarnación en la historia, encarnación desplazada por la falta-en-ser su propio cuerpo<sup>1696</sup>. El sujeto de la palabra es pensado en relación con el significativo. El *parlêtre*, si es un sujeto que habla y que es hablado, es en relación con un cuerpo (S barrado <> Cuerpo), al cual Lacan se abstuvo, por otra parte, de dar una letra. No hizo de este, *matema*<sup>1697</sup>.

Lo cual nos remite a un segundo aspecto ya esbozado más atrás: ¿a qué nos referimos con el Hay (del) cuerpo?, ¿podría suponerse un Haber al cuerpo?

J. A. Miller en su curso *Los usos del lapso* (1999-00) comenta que “Hay el cuerpo envoltura, forma y el objeto cuerpo: lo real del cuerpo y lo que de ese cuerpo está investido libidinalmente: el objeto a<sup>1698</sup>.”

También en su curso *Sutilezas analíticas* del 2008-09 comenta que: “*parlêtre* quiere decir: “Hay un ser” por el hecho que habla y este ser depende de que “Hay un cuerpo”<sup>1699</sup>. Incluso, continúa: “si tomamos distancia de esa referencia, incluso si no lo localizamos en una unidad, incluso si admitimos que el goce está en todas partes, que el goce es del cuerpo, que hay un cuerpo de goce, todo ocurre como si hubiera estado perdido y reencontrado”<sup>1700</sup>.

Hay el cuerpo: es en ese nivel donde aparece el Otro del significativo, que no es el Otro de la verdad, sino el Otro del cuerpo y su goce. La verdad es una máquina del goce: la verdad nombra al goce y lo enmascara<sup>1701</sup>.

Lo cual resulta apostillado por E. Laurent<sup>1702</sup> en “*Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo*”, al comentar la promoción de lo imaginario en la última obra de Lacan: “ya no estamos en la época de lo imaginario depreciado con respecto a lo simbólico, es lo imaginario en cuanto que nos da coordenadas fundamentales para vivir en este mundo. Se pone en continuidad lo imaginario y lo real. Lacan avanza dando a lo imaginario una consistencia equivalente a lo simbólico. Se plantea pues la cuestión de qué sería la consistencia de lo real. Y Lacan dice que se dio cuenta de que consistir significaba que había que hablar de cuerpo: que “Hay un cuerpo de lo imaginario, un cuerpo de lo simbólico –es la lengua– y un cuerpo de lo real, del cual no se sabe cómo surge”<sup>1703</sup>.

De ahí surge el sintagma “*Cuerpos Habientes*”, con el que hemos pretendido

---

*Sujeto Contemporáneo*”. 14 En. 2009. Org: Espacio: “Psicoanálisis Abierto a la Ciudad”. Sede de Málaga ELP.

<sup>1695</sup> Lacan, J. *Sem XXI*, Inédito.

<sup>1696</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso* (1999-2000). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004: 499.

<sup>1697</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 192.

<sup>1698</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso* (1999-2000). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004: 499.

<sup>1699</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 191.

<sup>1700</sup> Op.cit.:267.

<sup>1701</sup> Miller, J. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>1702</sup> Laurent, E. “*Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo*”. Nueva Escuela Lacaniana de Psicoanálisis/Bogotá. 2012.En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma\\_Eric-Laurent.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html). Recup.: Mayo 2020.

<sup>1703</sup> Lacan, J. *Sem. XXIV*. Inédito. Clase del 6.11.76.

caracterizar la ajenidad de la existencia en tanto proyecto vacío, en tanto no garantizada. Ciertamente es que el cuerpo no comienza a denominarse como propio hasta haber sido tomado como atributo. Es en ese sentido, hemos dicho que el cuerpo se es y se tiene: “el órgano-lenguaje del sujeto produce un ser hablante, es decir, le otorga el ser, pero al mismo tiempo le otorga también un tener, su tener esencial que es el cuerpo”<sup>1704</sup>. Como recordaría E. Laurent: “los órganos son cuerpos de goce que no son significantes”<sup>1705</sup>.

Sin embargo, consideramos que el Tener del cuerpo no abarca completamente el campo semántico del cuerpo, pues justamente no termina de reflejar su propio real. La habiencia del cuerpo, nos hablaría más bien de ese cuerpo que todavía no es una carne, y que remite ante todo a un lugar, el “lugar cuerpo”: la *Res*. Un lugar más que extenso, es substancial, y que aún ya siendo señalado no ha sido aún horadado, agujereado por Lalengua hasta encadenar los Unos que estructuran un paisaje, un terreno, que ahora sí, ya puede ser visto, tomado y representado como carne, como ego. Este Tener del cuerpo, este “habeas corpus”<sup>1706</sup> antes de ser arrojado ontológicamente a la existencia parlante sexuada y mortal, en su condición imposible, contingente y paradójica, requiere de su *dasein* como condición óptica en tanto Ser-ahí<sup>1707</sup>.

Y que, sin embargo, como hipótesis preferimos más bien radicalizarlo en su *Hay-ahí*. El “Hay”, la habiencia, como partícula denotativa no llega aún a la categoría de la estancia, de existencia, de tenencia o esencia sino como leve guiño, si se quiere *preÓptico*, una ocupación, mínima designación posible, conjunto vacío que queda a la espera, apenas una intencionalidad por horadar y ser designado.

Si del Haber lo máximo que se puede declinar es “lo hay”: es en este sentido que hemos considerado al Haber como la cúpula que le conviene a lo (pre)real del ser dicente. Haberlo, habiencia, habiente...solo dicen eso...que lo hay: por eso, este verbo casa mejor despojado de género, atribución o posición subjetiva alguna. Al acentuar el Haber como lugar de lo *Ex- del Eso*, en su substancialidad previa a la existencia -extensión sin coordenadas o extimidad de un real mentiroso, sin ley- pero acotado, hollado y horadado se procede a un desplazamiento de la cuestión del sujeto en tanto sentido y declinación significativa de palabra por el de una “topología de la mostración”<sup>1708</sup>, orográfica, nodal, con toda la combinatoria posible de accidentes topográficos y tipográficos.

Inferimos con esto que “lo Hay” es el sintagma que corresponde y conviene a lo imaginario (sin imaginarización) y siendo lo extenso del cuerpo lo que hay, *el cuerpo lo Hay*.

Dicha condición mítica, substancial e imaginaria, de la (posterior) *res extensa*<sup>1709</sup>, un *pensamiento de la habiencia corporal* (del *hoc est enim...habeas corpus...*)<sup>1710</sup> que deviene en real y fue designada lacanianamente como *Goce de la Vida* no dejará de serlo sin el encuentro contingente con *Lalengua*: “esta unión, en tanto que concierne a mi cuerpo, *meum corpus*, vale como *tercera substancia* entre *substancia pensada* y

---

<sup>1704</sup> Miller, J. A. “Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica”. Rev. Virtualia, n° 16. 2007. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>. Recup.: Marzo 2020.

<sup>1705</sup> Laurent, E. et. Al. *Cuerpos que buscan escrituras*. Ed. Paidós. Buenos Aires.2014: 136.

<sup>1706</sup> Heller, A. y Fehér F.,1995: 17; Lacan, J. *OE*: 595 y Miller, J. A. 2013: 36.

<sup>1707</sup> Que otros autores han calificado como *estar-ahí*, Nancy como *Ser lo ahí*, Lévinas como *Autruí* y otros como Alemán y Larriera, *eksistència*.

<sup>1708</sup> Como iremos viendo

<sup>1709</sup> En Ferrater Mora, J. 1971: 387; Recalcati, M. 2003: 254-258 y Miller, J. A. 2012: 245, 270, 272.

<sup>1710</sup> “*Hoc est enim...corpus meum*”: los tres evangelios sinópticos refieren estas palabras en gran parte del mismo (Mateo 26: 26-28, Marcos 14: 22-24 y Lucas 22: 19-20): “porque esto es mi Cuerpo”. “*Hábeas corpus*” Un término legal del siglo XIV o antes. Se refiere a una serie de escritos legales para traer a una persona ante un tribunal o juez, más comúnmente “*habeas corpus ad subjiciendum*” (puede que tenga el cuerpo para que aparezca).

*substancia extensa*<sup>1711</sup>. Con esto, no resulta nada extraño que Lacan dijera que del cuerpo no pudiera hacerse matema.

Hay, por tanto, cuerpos en tanto substancia antes de que exista una carne y llegue a ser un cuerpo como tal. En ese sentido, al referirnos a los *Cuerpos Habientes* queremos apuntar a un cuerpo a la espera, una “Carne en reserva”<sup>1712</sup>, o como se dijo una *Carne Otra*, aunque mejor aún: una carne fecunda, por advenir, dado que no se trata tanto del retorno de lo reprimido -en reserva- como del encuentro siempre traumático del cuerpo con la lengua.

En resumen, la *Chair*, no es materia muerta sino "dehiscencia, sensibilidad que trasciende por sí misma y dotada de un cogito tácito", el de la vida corporal: “sum, ergo cogito”<sup>1713</sup>. Un *entre-dos*, en la *Chair*, que pone en juego el fundamento excluido de los opuestos. La carne, afirma la autora, "deconstruye la egología", la objetivación del cuerpo y las representaciones metafísicas de la misma. Por lo tanto, es "matriz universal de la relación, vida en movimiento" que origina una reflexividad sensible. Pero la carne no está desligada del organismo, de la percepción: "es el origen de la realidad sensible y a la vez es una realidad sensible". Puede ser tratada como un objeto y sin embargo, no es exactamente una subjetividad, sino condición de la misma y envuelta por la invisibilidad<sup>1714</sup>.

Fijémonos los deslizamientos que han debido de efectuarse en esta cuatripartición. Si por una parte se superponen el Ser con el Existir, el Tener lo hace con el Haber. Es lo que hemos tratado de dilucidar, despejando sus ámbitos de sentido. Ya no es el Ser del goce que se citó en algún momento sino el *Ser sin esencia*, agujereado por la inmanencia misma del significante. El Tener, por su parte, se desplaza también a su aspecto imaginario a la hora de formar la conciencia del cuerpo que se tiene.

De esta manera podemos encontrar una concepción Ontológica del Cuerpo en sus acepciones, imaginaria y simbólica es decir la consistencia formal y material, esidad, existencia sin esencia alguna. Y del otro costado, la acepción Óptica que oscila entre la Existencia de lo Uno de lo real de carne y la Habiencia, preóptica, de una suerte de cuerpo o carne “a la espera”, también imaginaria, de la Substancia gozante y material, de la Lengua. Un existir que es efecto de lo simbólico sobre lo real en su génesis de lo Uno: un Uno como *exceso* y *vacío*. Y que deja al Haber esa suerte de entelequia, de pura elucubración (proto)imaginaria, como substancia a la espera de la Lengua.

Por lo tanto, y hasta lo acá visto, atendiendo a estos esquemas referenciales, el cuerpo bascularía (tampoco se podría decir en puridad: evoluciona, progresa...) entre el haber, el existir, el ser y el tener del cuerpo, pues en cierto sentido: habemos, existimos, somos y tenemos cuerpo, en función de su preconstitución, de su existencia, construcción estructural y formalización topológica, sea como substancia gozante, como carne (cuerpo impropio, ego), como cuerpo (incorporal) y como cuerpo (propio).

---

<sup>1711</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: El Inconsciente y el cuerpo hablante. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: Octubre 2020. 2014.

<sup>1712</sup> Parafraseando a J. Alemán en su sintagma un “*Saber en reserva*” (De: *En la frontera, Sujeto y capitalismo*, 2014: 89). Tampoco se puede escapar, que detrás de esta digresión donde apuntamos es a dar dimensión a lo que ha venido a definirse estructuralmente como (cuerpo del) *autismo*

<sup>1713</sup> Carmen López. En: J. Rivera y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid.2002: 198.

<sup>1714</sup> Op.cit.: 199.

(pre)Óntico		Óntico		Ontológico		óntico
Haber		Existir (Uno)		Ser (Otro)		Tener
Imaginario	→	Real	//→	Simbólico	→	Imaginario
Habiencia		Existencia		Eseidad		Consistencia
(Goce de la Vida)		(agujero)		(nada)		
Simbólico						
(Lalangué)						

### 10.3.5. Encarnación de la Corporización.

Este es el meollo de una epistemología del cuerpo que se pretenda tal. La cuestión de la corporización recorre transversalmente toda la intencionalidad de la presente investigación, dado que al ser uno de sus pilares fundamentales se hace presente en todo paradigma filosófico, como el propio psicoanalítico.

Si es verdad que la concepción del Ser, digamos lo Humano para abrir el abanico, depende de los determinantes simbólicos de una época concreta, si además, llegamos a aceptar la hipótesis que hubiera una Historia del cuerpo, en cuanto a posibilidad de una historia de la Vivencia, incluso una historicidad de los afectos y sus expropiaciones, habremos de colegir que *cada concepción de la subjetividad*, sea desde el costado filosófico, sea desde la epistemología psicoanalítica, *deberá tener su propia teorización del proceso de corporización*.

Es más, si abundamos la idea de la *Mutabilidad del Otro*, por mucho que ciertas estructuras existenciales sean inmanentes a la propia existencia del Lenguaje, que es finalmente, lo que tenemos en común, incluso, se podría a llegar a pensar en diferentes procesos de acceso al cuerpo en su recorrido de encarnación.

Porque, lo que si parece quedar meridianamente claro para todos los autores, desde los albores de la civilización, es que un cuerpo no nace sino que se hace, no viene dado “per se”. Y no tanto por su desarrollo neurofisiológico ligado a todos los factores ambientales, epigenéticos etc, sino por la propia vivencia, por la propia experiencia de la corporeidad, en tanto identificación de un haber a un tener.

Corporeizarse consiste en subjetivizar, apropiarse, hacerse a ese ente que hemos denominado cuerpo. Fijémonos que, según ciertas lecturas, dicho recorrido iría en la dirección de humanizar, construir el cuerpo, como si los esquemas cognitivos nacientes desde un inmanentismo cuasi genético fueran admitiendo diversas representaciones ajustadas a un molde prefijado. O en función de los sentidos sociales dominantes. Es la perspectiva evolutiva y psicogenética piagetiana, constructivista, construccionista, psicoantropológica, con toda la cohorte de diferentes escuelas. Por el contrario, la posición freudolacaniana parte de otros supuestos.

Que es el Lenguaje el que antecede al sujeto, que antes de nacer, de “hacerse carne”, de “encarnarse”, un sujeto ha debido de encontrar un lugar simbólico, unas palabras que le antecedan y lo nombren en su propiedad posible, se nos presenta, cada vez, con mayor obviedad. En este sentido, se puede decir que, aunque sean simultáneas, porque no podría serlo de otra manera, la subjetivación (en puridad la subjetivización), precede, antecede lógicamente -pues es cuestión de lógica formal y topológica- a toda corporización (en puridad la corporeización).

Que es como decir que: *no es que el cuerpo se humaniza, sino que es el sujeto el que se corporeiza*. Más tarde, en esta lógica de inclusión del cuerpo en el Otro es cuando podrán advenir las subjetividades o corporidades, incluso como corporalidades, de orden imaginario, individual y social.

Hecha esta distinción preliminar, que marca una lógica inicial, hagamos comparecer a algunos pensadores para que den su versión de este proceso encarnativo (*embodiment*)

#### 10.3.5.a. Significantización, incorporación y separación.



Sin entrar en excesivos detalles, pues en buena lid cada paradigma psicoanalítico debería llegar a poder tener su propia concepción de la “encarnación”, digamos que si recurrimos a algunos modelos que nos parecen especialmente clarificadores dentro de la doxa lacaniana, esos son: el proceso de *Alienación-Separación*, por lo que respecta a la subjetivación, y el de *Significantización-Corporización*, por lo que respecta a la corporeización, todo ello, junto con el *Estadío del Espejo* (Lacan, 1949), en lo atinente a la unificación del Yo corporal, su propiedad o la imagen de cuerpo consciente. Tratemos de explicarlo de manera diáfana<sup>1715</sup>.

Lacan, aproximadamente a la mitad de su enseñanza, va a distinguir dos operaciones: *Alienación y Separación*<sup>1716</sup>. Si la *Alienación* unifica los conceptos de identificación (significante que representa al sujeto) y de represión. En segundo lugar, la *Separación*, retraduce la función de la pulsión en respuesta a la alienación: “allí donde estaba el sujeto vacío viene el objeto perdido”, dirá Miller<sup>1717</sup>. De ahí que los efectos de esta operación de separación sean el S/ y el objeto “a”, es decir, sujeto castrado y recuperación del goce libidinal perdido. Veremos que dicha extracción del objeto de goce, auténtico descubrimiento lacaniano, tendrá enormes repercusiones, entre otras, en la instauración de la Alteridad (el A) y la Otredad (el otro, lo otro, los otros, a- a´)<sup>1718</sup> en el sujeto por venir.

¿En qué consiste entonces la Alienación, del sujeto al materialismo de las palabras? En la inmersión del niño en la “bañera”, el “colchón”, de los significantes. Es la primera pérdida de goce que sufre, a partir de haber sido marcado, horadado, alienado (incluso podríamos decir, traumatizado) por el encuentro con Lalangua. Y, por tanto, poder establecer las condiciones para la represión primaria, identificándose a los primeros significantes. ¿En qué consiste la Separación?: cuando el niño ya puede comenzar a nombrarse a sí mismo reconociéndose en los significantes que marcarán su existencia. En la separación, también hay una recuperación de goce por la vía del objeto parcial, de la pulsión unida a la aparición de la falta y el deseo. Recuperación en el Otro.

Por su parte, este primer tiempo de Alienación del sujeto al universo simbólico, se puede entender, al modo que lo hace Bernard Lecoeur<sup>1719</sup>, como un *acontecimiento del cuerpo*. Un acontecimiento del cuerpo, que es la manera que Lacan encuentra para hablar del síntoma en su última etapa, puede ser enfocado de dos maneras: la *Significantización*, designa el vector que, teniendo su origen en la materia corporal, significante (materialismo simbólico, claro) concluye en términos simbólicos. El segundo vector, el de la *Corporización*, da cuenta de la introducción de un significante en la dimensión del cuerpo, incorporación<sup>1720</sup>: y, por tanto, la pérdida de una capacidad para significar en beneficio de un efecto de goce (piercings, tatuajes, escarificaciones etc.) que, “sepultando el significante en el cuerpo”, se revelan como un intento de hacer un síntoma, atravesado por el goce. Dicho con otras palabras: mientras que la *Significantización*, alude a la Madre que significantiza con sus palabras el cuerpo del niño; la *Corporización*<sup>1721</sup> da cuenta de la incorporación de las palabras en el cuerpo del niño<sup>1722</sup> implicando la pérdida de una capacidad para significar, en beneficio de un

---

<sup>1715</sup> Un desarrollo más pormenorizado, se puede encontrar en el texto “*Psicoanálisis para Psicomotricistas*”. Rodríguez Ribas, J. A. 2018: 41-58

<sup>1716</sup> En el *Sem. XI* y “*Posición del inconsciente*”. 1960.

<sup>1717</sup> Miller, J. A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica (1998-1999)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2003: 236.

<sup>1718</sup> De hecho, tampoco parecería excesivo asimilar la actual operación de alienación-separación a su inicial del *Estadío del Espejo*.

<sup>1719</sup> Lecoeur, B. 2009: 25.

<sup>1720</sup> También en Recalcati, M. *Clínica del vacío*. Ed. Síntesis. Madrid. 2003.

<sup>1721</sup> AA.VV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 25.

<sup>1722</sup> Recalcati, M. *Clínica del vacío*. Ed. Síntesis. Madrid. 2003: 254-258.

efecto de goce. Tenemos entonces la siguiente secuencia:

*(Significantización → Corporización) Alienación → Separación.*

De esta manera, las dimensiones RSI del sujeto, que deben a Lalengua su habiencia, su existencia y al Lenguaje su insistencia y consistencia, van articulándose de manera fronteriza por el trabajo que el inconsciente realiza. Por lo tanto, mientras que el sentido está del lado del *Nombre Común*, la significación estará del lado del *Nombre Propio*: significación pura del goce, sin-sentido. De ahí que el cuerpo, como el inconsciente, tienen estructura de Lenguaje en tanto incorporación simbólica, causa de goce: “Se puede ir más lejos aún, hasta marcar que el cuerpo está recortado por la estructura lingüística, se pueden revelar los isomorfismos entre el cuerpo y la estructura”<sup>1723</sup>.

Freud, nunca cesó de afirmar la inserción traumática del Lenguaje sobre el cuerpo, restringiendo la estructura del síntoma psíquico, incluso psicomotor, a los mecanismos de desplazamiento y represión. El valor de significación de estas formaciones del inconsciente se va a multiplicar, entonces, con un valor de goce salido de las resonancias, del eco que esas significaciones encuentran en el cuerpo. Así, dicho acontecimiento del cuerpo surge de esta inscripción debido a que *los pensamientos son del cuerpo*<sup>1724</sup>. Es en este cruce vivido retroactivamente como irrupción y ofrecimiento de un Otro, con valor traumático (Significantización), como el sujeto puede condescender a quedar Alienado al Lenguaje, identificándose a su posición de objeto, y por tanto a dicho deseo (incorporación). A cambio de, en un segundo momento, poder perder algo de su goce para, dando paso a la palabra y propiciando aquellos efectos de significante que constituyen al sujeto (Separación), ligar al discurso sus efectos de sentido. Efectos de significado que se dan a partir de dicha pérdida de un fragmento, de un resto de lo real, que no es ni representable ni imaginarizable, y que deviene objeto de goce (objeto a): en una posición que es tanto la de desecho como de causa de deseo. Tomemos un corto fragmento del *Seminario* de Jacques Alain Miller:

Tema bien ligado a la cuestión del cuerpo, al deseo y a la angustia. La significantización del cuerpo suponía que el cuerpo era dócil al significante, que se deja hacer, educar. Algo en el cuerpo está estructurado de la misma forma. En esta articulación, pulsión e inconsciente, está en el principio mismo del sistema de Lacan, una armonía. Es esta armonía la que es cuestionada en la muy última enseñanza de Lacan. Entre lo simbólico y el cuerpo, Lacan escribe la pulsión, en posición de mediación, como un mito (*Simbólico > pulsión > cuerpo*)<sup>1725</sup>.

Cuerpo, entonces, como lugar del Otro y depósito de inscripciones, de marcas, huellas, y trazos fundantes que serán la causa material para que Lalengua y su estructura de Lenguaje puedan operar en su proceso de corporización. Este cuerpo -en consecuencia- “no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo, es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo”<sup>1726</sup>.

Si la palabra, el murmullo, el quinema, el laleo, el son, el ritmo de Lalengua, logra horadar de manera contingente el cuerpo substancial del Goce de la Vida, este, transmuta a lo Real de la carne como inscripción de una fisura, de orificios, huellas y

---

<sup>1723</sup> Miller, J. A. “*Los objetos a en la experiencia analítica*”. Conferencia inédita. Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Roma. 2006. En: <http://nel-medellin.org/blog/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1724</sup> AAVV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 24.

<sup>1725</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013.

<sup>1726</sup> Lacan, J. “*Psicoanálisis y Medicina*” (1966), *I y T*. 1: 92.

marcas. Así, lo Uno queda inscripto en sus huellas somáticas. Pero, para que ese trazo se convierta en significante, deberá ceder, extraer, un resto de goce bajo la forma de objeto pulsional.

Igualmente, dicho, para que la sacudida o conmoción corporal se vuelvan gestos, sememas, gestemas y significantes deberá contornear y desprenderse un resto sintomático, que propiciará que advenga el sentido y la significación de cuerpo. Paso, entonces, de la *Substancia gozante, imaginaria, preóntica* como anteriormente se definió en su encuentro con lo simbólico material de Lalengua, *a lo real de la carne, el ego, el cuerpo impropio* y, posteriormente, por medio de su Separación, a lo imaginario del cuerpo especular.

Sin embargo, sabiendo de sus mecanismos el enigma se ahonda aún más. ¿Que hace que determinadas palabras, arrullos, pensamientos, fantasías etc..."calen", conmocionen, conmuevan el organismo viviente, que Miller, denominó como goce de la vida hasta tatuar, marcar sus huellas, trazos e imagos, deviniendo lo real de la carne?. Se abre todo un tema ahí, que toca la cuestión de la "impresión" de las marcas, de la represión, pero también las resonancias, de la mostración y la transmisión, la fijación, la potencia de la huella etc. Dice Laurent: "será sobre el cuerpo que se escribirán las marcas de Lalengua con consecuencias sobre el tratamiento del goce que la biología lacaniana, según la expresión de Jacques-Alain Miller, explora"<sup>1727</sup>.

"¿Dónde de situar la represión, entonces?" se pregunta Derrida, dándole *tres sentidos a la "impresión freudiana"*: Uno.-Escritural o Tipográfico: figura de soporte. Lugar de "inscripción" o de "registro". A.-Freud desarrolla una Hipótesis topológica de varios sistemas psíquicos lo que explica que se haya hablado de una psicología de las profundidades; B.-Tópica que no tiene nada que ver "provisionalmente" con la localización anatómica; C.-Y, estas hipótesis no son más que representaciones intuitivas. Dos.-O, por el contrario, afirma, no tenemos un concepto (digno de archivo) sin una serie de impresiones asociadas a una palabra. Concepto versus noción. El archivo es sólo una "noción" una impresión sin concepto. Un concepto en formación permanente siempre inadecuado a lo que debería ser. Tres.-"Impresión freudiana": impresión dejada por Freud a partir de la impresión dejada en él. Impresión dejada, después que hable de él o le hable y deba...sabiéndolo o no, dejarse marcar, en su cultura, en su disciplina, la historia... de ese proyecto, que se llama psicoanálisis. De hecho, sostiene que en cualquier disciplina ya no se puede pretender hablar sin haber sido marcado con anterioridad por esta impresión freudiana<sup>1728</sup>.

Y continúa: "ningún deseo, pasión, función, ni siquiera ninguna compulsión de repetición, ningún mal-de, surgirían para aquel a quien, de un modo u otro, no le pudiera ya el (mal de) archivo". Derrida sentencia así, que el concepto freudiano del *archivo*, es que el momento en que el psicoanálisis formaliza las condiciones del mal de archivo, "repite aquello mismo a lo que resiste"<sup>1729</sup>. Uno.-Primera tesis.- Freud ha hecho posible el pensamiento de un archivo propiamente hipomnemico. El archivo psíquico, no corresponde ni a la "mneme" ni a la anamnesis. Dos.-Segunda tesis.-Por una parte, el archivo se hace posible por la pulsión de muerte, de agresión y de destrucción, es decir tanto por la finitud como por la expropiación originaria. Pero -por otra parte- Freud pretende no creer en la muerte: el "creer", no tiene ningún estatuto en el psicoanálisis freudiano<sup>1730</sup>. La paradoja, toma una forma sobrecogedora en el momento en que deja hablar a los fantasmas. Y Tercera tesis.- La huella ya no se distingue del soporte haciéndose, en el momento, un solo cuerpo difieren de cualquier otra impresión. Es el

---

<sup>1727</sup> Laurent, E. "Un lugar para L'alengua del cuerpo". 2019. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2019/07/31/elarent-lugarlalenguadelcuerpo-20190713fbclid=IwAR3hTdsQT0mSy65q9XmEJGcIxANEnpJkFYrWIVnObtohU2YerPALw1yldE> . Recup.: Jul2019.

<sup>1728</sup> Derrida, J. *Mal de archivo (una impresión freudiana)*. Ed. Trotta. Madrid.1997: 22 y ss.

<sup>1729</sup> Op.cit.: 98.

<sup>1730</sup> Op.cit.: 101.

sentido "cerrar comillas". Esta posibilidad, no puede sino dividir la unicidad. Mas allá del secreto mismo, no puede haber archivo<sup>1731</sup>.

Volvamos. ¿Cómo se da ese paso?: es función del inconsciente, como efecto de Lenguaje, el hecho de cifrar el goce real haciéndolo pasar al significante. Más en concreto, *es por la vía de la pulsión que el sentido se anuda al cuerpo*<sup>1732</sup>. Si toda demanda, que finalmente no es más que demanda de amor, se satisface con el léxico de la pulsión, bien se puede decir que "lo que la escritura escribe, no es otra cosa que el goce y que el lugar donde *se* escribe no es otro que el lugar del cuerpo".

Es así como podemos anotar, parafraseando a Heidegger, que finalmente, "el fundamento del cuerpo no es corporal" sino marca y cesión, hendidura y desprendimiento: un "*collage surrealista*", dijo Lacan en el *Sem. XI*<sup>1733</sup>. En este sentido Miller, alude a un "*collage corporal*"<sup>1734</sup>.

Pues como comenta E. Laurent: "El examen de la escritura y su combinación le da a Lacan una base para el significante que viene a envolverse alrededor de esta primera inscripción de un real distinto de lo simbólico... Pero no hay necesidad de la unidad del sujeto de la percepción y su supuesta encarnación en el cerebro para escribir los traumatismos del goce. En la experiencia analítica, podemos seguir el trabajo del texto que reduce los límites de significado, a la inscripción de una letra y el anclaje a un significante que se produce"<sup>1735</sup>.

¿De qué depende la inscripción de Lalangue sobre la substancia gozante? Tengamos en cuenta que dichas primaras emisiones, gorgorillos, laleos, pensamientos, imagos, elementos discretos (se verá con más detenimiento), esa versión del Otro por fuera de las leyes sintácticas y retóricas, sin embargo, están alienadas a ese primer Otro, al que le llamamos Madre. Madre, entonces, es aquel sujeto que tiene por función "hacerle un lugar", declinar un haber, a ese Eso que está por venir. Un decir materno que dependerá, de su propia estructura psicopatológica, también dependerá de sus recursos simbólicos, pero, sobre todo, dependerá del lugar que ocupe esa "carne a la espera" en el fantasma y el deseo de la Madre.

Esta sobredeterminación transmitida intergeneracionalmente -en la medida que cada cachorro cumple, apela, a una función distinta en la fantasía materna- en absoluto excluye el azar, e incluso, la insondable decisión de Lalangue a la hora de reflejar su potencia en el seno de la carne humana. Por eso unos hijxs, vienen al mundo con un equipaje y otros con otro. El tema se complejiza aún más cuando podemos apelar a la "sensibilidad" del cuerpo para dejarse significantizar por la madre: existen sujetos que vienen al mundo bajo un "rechazo al Otro". Del Otro nada quieren saber<sup>1736</sup>.

Este tránsito hacia la *Separación*, junto a las consecuencias subjetivadoras que conlleva, tiene su correspondencia en lo llamado por Lacan, el *Estadio del Espejo*<sup>1737</sup>, al que nos hemos referido en varias ocasiones, y que trataremos de resumir.

---

<sup>1731</sup> Op.cit.: 101 y ss

<sup>1732</sup> Fuentes, A. *El misterio del cuerpo hablante*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2016.

<sup>1733</sup> "El montaje de la pulsión es algo que se presenta primero como algo sin ton ni son...un collage surrealista...la imagen adecuada sería la de un dínamo enchufada a la toma de gas de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas al vientre de una hermosa mujer que está allí presente para siempre en aras de la belleza del asunto" (Lacan, J. *Sem. XI*. 1986:186).

<sup>1734</sup> "Collage corporal" si hay *collage corporal* también hay *collage signifiante*. La demanda está relacionada con una falta en tener, al mismo tiempo que coloca el significante de la demanda sobre lo que tiene" (Miller, J. A. et. Al. *Los Embrollos del cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 121).

<sup>1735</sup> Laurent, E. "Un lugar para L'alengua del cuerpo". 2019. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2019/07/31/elarent-lugarlalenguadelcuerpo-20190713fbclid=IwAR3hTdsQT0mSy65q9XmEJGcIxANEnpJkFYrWIVnObtohU2YerPALw1ylde> . Recup.: Jul2019.

<sup>1736</sup> Se verá más claro cuando tratemos las psicosis y el autismo.

<sup>1737</sup> Jacan, J. *EC. I.* "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949)". 2009: 80-90.

En este texto, Lacan comenta la lógica que rige el paso de lo real del cuerpo alienado al primer significante, a la separación formadora de un Yo corporal, imaginario, consciente y pregnante.

Hasta acá, no podemos decir que el niño posee un cuerpo como tal, propio. El niño se percibe como trozos de cuerpo, como un cuerpo fragmentado, disociado en el cual sus segmentos brazos, manos, piernas...le resultan ajenos, aunque no deje de sentir dolor al mordérselos o pellizcarlo. ¿Qué sucede en este tiempo, que, repetimos, no es un periodo cronológico, sino simbólico, lógico? En esta época, cifrada habitualmente desde los 9 a los 18 meses, algo cambia en la vida del sujeto: ya el niño no sonríe a todo el mundo y comienza a angustiarse ante los desconocidos y extraños. Y, por otra parte, puede constatar que el niño presenta reacciones de júbilo cuando se encuentra con su propia imagen ante un espejo. Todo este texto se dedica a responder a este fenómeno que es exclusivo de la especie humana<sup>1738</sup>, en el cual el sujeto puede reconocerse a él mismo como sí mismo, provocando esos juegos tan propios como de acercarse o alejarse del espejo, hacer morisquetas, carantonas, gesticulaciones etc. Pudiendo percibir la propia imagen unificada ante el espejo. Realmente el descubrimiento de este hecho no fue debido a J. Lacan. Ya desde la psicología de la *Gestalt*, de la forma, de Wertheimer, Köhler, Fokka y Lewin, unido a los estudios de H. Wallon, se destaca el hecho de cómo las sensaciones parciales quedan unificadas bajo una única percepción "gestaltizada". Es este el suceso primordial: 1º.- La *percepción fulgurante* de una imagen totalizada. Lacan, por su parte, viene a demostrar que esta imagen percibida no puede mantenerse sin el concurso del Otro, sin una red simbólica, un Otro que le confirme dicha identidad: "ese eres tú" enuncia la madre. La Madre, en un 2º tiempo, le significa dándole un sentido, *sancionando* dicha imagen. Obviamente esto puede hacerlo a condición de mirar al niño, de hacer del niño y su imagen un objeto que convoque su deseo. Y lo hace dirigiéndose a un otro separado de ella, distinto a ella. Por tanto, ese, que denominamos Madre, como se ha dicho, puede ser cualquiera, pero debe ser "alguien": no existe un deseo anónimo, es decir, de alguien.

Falta aún un 3er. tiempo: en el que el niño se vuelve al espejo y dice: "este soy yo", es decir, se *identifica* a la imagen percibida y sancionada por la madre. En este sentido no existe una sensación que no sea percepción. Por último, Lacan en este estudio destaca una última característica que es 4º, la *prematuration* del *enfans*, es lo que Lacan denomina como de la insuficiencia a la anticipación. ¿Qué quiere decir con esto?, que el niño, sigue siendo sumamente inmaduro a niveles psicomotrices, con lo que, a pesar de la idea, anticipada, que le surja a partir del juego placentero con su imagen apenas podrá realizar todo lo que se proponga. Esto es lo que Freud desarrolló con la antinomia entre el principio del placer y el principio de realidad. Vemos que es ahí donde se redobla la originaria condición faltante y dividida que gobierna la subjetividad humana.

Pero un dato que no se nos puede escapar, de paso y en contra de lo que parece empíricamente, es que *la intención, la acción es previa a la conciencia*. Una intencionalidad, sin proyecto ni cálculo ejecutivo, más movida por pregnancias identificatorias que por esquemas de pensamiento y de acción estructurados.

Fijémonos que esta operación no deja de tener sus similitudes con la anterior de alienación-separación. Eso hace que, para otros autores, F. Doltó (1986) en concreto, el júbilo ante el espejo no sea tal como más bien una frustración ante la imposibilidad inmanente que se presenta.

Ahora bien ¿cómo pudo darse esta operación de Separación y unificación yoica? La respuesta vuelve a estar en la propia Madre, como el primer Otro al que el niño queda arrojado: a condición que ella misma esté castrada, que sea faltante y por lo tanto deseante. ¿Dónde radica ese mecanismo?: ni más ni menos que la condición femenina

---

<sup>1738</sup> Ya sabemos que, si se coloca un espejo delante de un animal, gato, gorrión, estos picotean, arañan el espejo como si de otro congénere se trata.

de la madre. Dicho de otra manera: que esa persona sea "no-todo madre"; que sea madre...y mujer al mismo tiempo. Esta es la función del Padre. Padre, es aquel que no solo desea al niño, por supuesto, sino que hace de la Madre su objeto de deseo, logrando que no-todo en la mujer sea madre, consiguiendo su división subjetiva<sup>1739</sup> e identificándose a su propia imagen. Bien podemos decir que la asunción a una unificación imaginaria es la respuesta a que el "objeto hijx" no taponara del todo la falta de la Madre en su división subjetiva.

¿Qué consecuencias estructurales tiene para el niño el atravesamiento del Estadio del Espejo? En este punto constatamos sus efectos a niveles de los registros, lacanianos, de lo real, simbólico e imaginario del sujeto.

-*Consecuencias en lo Imaginario.* La primera consecuencia, lo hemos visto, es el reconocimiento e identificación a la propia imagen especular del cuerpo. Esa imagen narcisista corresponde al Yo. Y que más adelante cristalizará en la construcción de sus primeras modalidades fantasmáticas. De ahí que el Yo solo pueda darse en la medida de la conciencia del propio Yo. Y la conciencia, nos remite a la realidad, a lo constatable externo a cada sujeto. Por lo tanto: decir imagen corporal, el Yo, la realidad y conciencia es enunciar prácticamente lo mismo. También, surge la alteridad y la posibilidad de comunicación; las primeras emociones junto con los primeros aprendizajes que no pueden desgajarse de las primeras experiencias vitales, lo que más adelante se llamará, la exploración y el juego infantil.

-*Consecuencias en lo Simbólico.* La primera, el establecimiento de la barrera de la represión, como efecto de la castración operada por el Lenguaje sobre el organismo: aquello que pone límite a lo real pulsional, organizando sus objetos de goce. De ahí surge que el significante sea polisémico, junto con la barrera que separa un significante de sus deferentes significaciones y que haga necesario el poner en relación al menos dos significantes para que pueda emerger el sentido y, en consecuencia, la subjetividad. De la barrera de la represión, surge el olvido y, por tanto, la memoria: no en vano, toda memoria es memoria histórica. Con el advenimiento de este corte, que obliga a establecer una relación aparece el inconsciente y con él las formaciones del inconsciente: el sueño, el lapsus, los actos fallidos, los síntomas etc. Junto a él, aparece el deseo. El deseo entendido, ya se anotó, como deseo de reconocimiento, como significación de la falta- en -ser, o deseo de deseo. Y los fantasmas, allá donde el sujeto barrado encuentra su goce en un objeto que va a condicionar su relación con la realidad. Fijémonos que de esta dinámica simbólica emerge que el significante de la presencia pueda ser sustituido por el Otro, de la ausencia: la dialéctica presencia-ausencia; dialéctica que será primordial a la hora de estructurar los diversos juegos infantiles. Esto mismo es lo que quiso decir Freud con su juego del carretel (el "fort-dá"). ¿Cuál será entonces el primer juego de todos, el verdadero juego, el Gran Juego epistémico?: el aparecer-desaparecer, el "cu-cú". En el cu-cú, el juego del escondite: el "yo sé que estás, aunque no te vea", le doy más valor a lo que sé que a lo que veo. Es lo que J. Piaget, desde otro lugar, teorizaría como la permanencia del objeto. Finalmente, la conjugación de la curiosidad infantil, el sistema de relaciones junto con la desconfianza primaria, el inconsciente y el lenguaje van a dar lugar no solo a los primeros juegos infantiles sino a los primeros mitos y los primeros ritos infantiles. Es decir, a la aparición de la historia particular junto con la aparición de los sentimientos, y la novela familiar de cada quien.

-*Consecuencias en lo Real.* La primera de todas, es que no todo el cuerpo tiene el mismo valor como parecería ser por unificación imaginaria de la gestalt corporal. Lo que sucede es que aparecen ciertas zonas privilegiadas en la superficie del cuerpo, que no son cualesquiera. Estas zonas, que Freud denomina zonas erógenas tienen una

---

<sup>1739</sup> Contando, claro está, que no todo en el padre sea Padre, un padre Absoluto, totémico, sino que sea un sujeto, hombre, deseante de una mujer. Si el hijx no es todo para la madre, la madre no será Toda para el hijx, como lo que podrá "separarse" de ella.

característica muy especial: se sitúan preferentemente en los orificios del cuerpo, pero no cualquier orificio sino en esos orificios que se contraen y se dilatan que se denominan esfínteres.

Estas zonas orificiales, presentan toda una serie de características propias, de los orificios pulsionales, con un origen, un recorrido, su objeto y su finalidad. ¿Cuáles son las funciones de estos esfínteres? La primera, que atienden a *determinadas necesidades fisiológicas del organismo*. En segundo lugar, y en no menor importancia, que dichos orificios en sus bordes mucosos *vehiculan una satisfacción* que ya no es del orden de la necesidad ni atienden a la lógica del puro placer-displacer, sino que lo hacen por la satisfacción misma que se conduce a través de un objeto libidinizado<sup>1740</sup>. La tercera característica sería que *dichos orificios se abren y se cierran* pudiendo regular la satisfacción a voluntad atendiendo, o no, a la demanda que se dirige al niño. O sea, que un niño pueda decir “no”. Una última característica, es la que corresponde a la *frase simbólica que transmite*; o sea, la manera de gozar que le es propia y que más adelante hará su aparición bajo su modalidad fantasmática. Modalidades que Freud llegaría a identificar con determinadas manifestaciones y tipologías psicopatológicas constituyendo aquello que se nombraría como *el carácter*. Desde ahí irán desfilando las diferentes modalidades pulsionales freudianas: oral (*comer, comerse, ser comido*), anal (*defecar, defecarse, ser defecado*); a las que Lacan añadirá la pulsión escópica (*mirar, mirarse, ser mirado*) y la pulsión invocante (*hablar, hablarse ser hablado*).

### 10.3.5.b. Estructuras simbólicas subjetivas y Posiciones corpóricas.

Volvamos algo hacia atrás. A este respecto, queremos traer a colación una fórmula de cosecha propia que vendría a sintetizar lo que ya hemos enunciado con anterioridad, aunque aportando algunos matices nuevos<sup>1741</sup>.

*Xenopatía* <> *Sinestias* → *Cenestesia* <> *Afànsis*<sup>1742</sup>.

Acá, puede verse otra posible lectura del *Estadío del Espejo* lacaniano o del proceso de alienación-separación con la intención de irnos acercando a la “verdadera” pregunta, si así se pudiera enunciar (ya que no es del orden de la verdad) y que atañe al hecho de la fijación de los trazos, huellas e imagos a partir del encuentro del goce de Lalangue con la substancia gozante, el Goce de la Vida: ¿porqué algunas huellas y no otras?, ¿Por qué ciertas marcas son privilegiadas en el proceso constitutivo de la corporización?.

Pero para ello, se requerirían algunas consideraciones previas.

Si la *xenopatía*, como fenómeno paranoico por excelencia, tiene que ver con (poder) ser interpelado, resonado, conmocionado, aludido, imprecado, difamado por el Otro; la *afànsis*, por su parte, remite al hecho de ser representado, alojado y dividido en este Otro. Para que esto se dé debemos suponer la existencia de una suerte de *xenopatía inmanente y generalizada* en el sujeto, en tanto "insondable decisión del ser" que lleva a consentir, o no, al Otro. A eso nos referíamos con anterioridad. Y sabemos bien, que no todos los sujetos consienten a hacer del Otro la causa de su significantización: ese es el verdadero misterio del cuerpo, en su insondable decisión.

Ser "*sensible*" a las resonancias del Otro, como capacidad de "*autoafección*", de "*auto impresión*" ya fue tratada por la *Fenomenología*. Especialmente por M.-Ponty. El cual, dice Sáez, al oponerse al idealismo husserliano, reinstalando el espacio de la

---

<sup>1740</sup> Un claro ejemplo de esto sucede cuando el niño, saciado del pecho materno, continúa succionando con un chupete o el dedo. No por nada hablaremos de las expresiones jocosas derivadas del acto de “chuparse el dedo”

<sup>1741</sup> A partir del fenómeno psicósomático. En Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire*. 2020.

<sup>1742</sup> <>: en relación a...

autoafección fenomenológica, fuerza a que el retroceso a este espacio de experiencia se profundice en la carne mundanal que no es cosificable pues constituye al mundo mismo, desde una dimensión vertical del acontecimiento. Base de este giro es la convicción de que: "la experiencia del mundo está inexorablemente articulada por la condición corporal del hombre"<sup>1743</sup>.

Por su parte, M. Henry, habla que esta "auto-impresividad viviente" es una carne. Sólo porque pertenece a una carne toda impresión concebible puede ser lo que es, una impresión: "materia impresiva sufriente y gozosa en la que se auto-impresiona a sí misma". Dado que la posibilidad interior de cada impresión es su venida a la vida, que le hace impresionarse, en esta auto-afección patética "lo que permanece, es una sola y misma experiencia de sí que continua a través de la continua modificación de lo que experimenta y que ciertamente no deja de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma"<sup>1744 1745</sup>.

Remitiéndonos a los términos en liza, tampoco estamos de acuerdo con las consideraciones husserlianas y m.-pontyanas que hacen de la cenestesia y la cinestesia, una suerte de esencialismo preindividual perceptivo. Respecto al modo en el que el yo conoce su corporalidad como propia, Marcel afirma que es un "conocimiento cenestésico (como sensación general del cuerpo propio). Y este conocimiento íntimo del cuerpo es fruto, a su vez, de la acción"<sup>1746</sup>.

Por el contrario, pensamos, el cuerpo fragmentado en su confusión sensorial propio y exteroceptiva (*sinestesis*), solo puede acceder a su unidad cine y cenestésica, parcializada y pregnante, *en tanto exista un Otro, que antecede al sujeto*, al que quedar alienados como cuerpo. Por eso, hablamos más bien de constitución de la corporización que de construcción de corporalidades.

En el vínculo de los movimientos a las sensaciones hay una doble ilusión: las cinestesis: \*que están localizadas en el cuerpo orgánico y no en el propio; \* y no son las sinestesis las que suscitan las sensaciones, por ejemplo, visuales<sup>1747</sup>.

A esto habría que añadir que: "no existe la cinestesia sin cenestesis. Y viceversa". Pero tampoco existe la cenestesia, sin intero y propiocepción, junto a la sensibilidad háptica y palestésica. Que la percepción y la acción están íntimamente ligadas y que ambas puedan darse solo en la medida de su correspondencia, contrastes o sacudidas solo puede serlo en tanto haya un nombre, una fantasía, un señalamiento que los signifique, creando una diferencia, y organice una secuencia motriz o actuante.

Otra apreciación, tiene que ver con el hecho de que haya una "relación corporal" (R/I, J.A. Miller, dixit), donde lo real y lo (pre)imaginario queden fusionados en el ego del cuerpo impropio, previa a la inmixión del Lenguaje, tampoco evita el hecho que "no haya relación ajustada entre la intero- y la exterocepción" (cuerpo vivido, cuerpo percibido). Dicho de otra manera, *no hay un ajuste perfecto entre los datos sensoriales "externos" y los "internos"*.

Que la imagen corporal se construya sobre la síntesis y consistencia entre estos, no implica su correlación exacta y, por tanto, la presencia de "disonancias", desajustes, desarreglos etc. Otra vez, el poder mortificante de la palabra sobre la cosa, trastoca los

---

<sup>1743</sup> Sáez, L. *Movimientos filosóficos actuales*, Ed. Trotta. Madrid. 2003: 81-88.

<sup>1744</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2001: 86.

<sup>1745</sup> Tema este que deberá ser retomado desde una perspectiva subjetivadora cuando abordemos la cuestión de los afectos, las resonancias y la transmisión.

<sup>1746</sup> Urabayan, J. "Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal". En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid. 2010: 439-449.

<sup>1747</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2001: 206.



datos sensoriales en su labor de reconocimiento perceptivo en función del valor de sentido y libidinal que será siempre singular e histórico. Es lo simbólico de las palabras, las marcas, las huellas y trazos del Otro, las que establecen la relación posible e imposible entre las sensaciones y la percepción<sup>1748</sup>.

Por lo tanto, no hay esencia del cuerpo, porque no existe el perceptum sin percipiens (la percepción sin lo percibido, sin el percibiente): dicha ausencia de esencia alguna hace del cuerpo, el de cada unx, un ente singular e irrepetible.

En cierto sentido, nacemos y vivimos, en todo momento con una dismorfofobia inherente a la constitución de la imagen corporal misma.

De manera tal que esta fórmula alude al encuentro de la capacidad o sensibilidad autointerpeladora, a dicha xenopatía originaria, cuando cae sobre el marmagnum sinestésico, para ordenar la carne cenestésicamente, en tanto pudo encontrar su lugar en el Otro de su representación.

Si el proceso de corporización, fruto de la estructuración significativa del cuerpo, se da de esta manera, tal y como enseña la psicopatología psicoanalítica, bien podemos hipotetizar la existencia de *varias estructuras o "posiciones corporales"*.

De esta manera, estructura subjetiva y posición corporal no serían más que conjugaciones de la globalidad "intrascendente" y sin esencia, fruto del monismo trimodal que anima esta psicósomática lacaniana; como modalidades de habitar el Otro. Veámoslo en el siguiente esquema, que retomaremos en el apartado clínico:

**Cuerpos Neuróticos: S1-S2.** Hay Alienación y Separación, xenopatía y afànosis. El Otro es familiar.

**Cuerpos Psicóticos: S1S2 (holofrase).** Hay Alienación pero no Separación. Hay xenopatía pero no afànosis. El Otro resulta amenazante.

**Cuerpos Autísticos: S1.** No Alienación ni Separación, no xenopatía ni afànosis. El Otro resulta absolutamente ajeno (lo cual no implica que no se defienda de él).

Por lo tanto y para concluir este recorrido, siendo que el Otro es a construir (el "cuerpo propio"), del anudamiento y respuestas que dé el sujeto frente a lo real de la carne así el Cuerpo tendrá estatuto: de síntoma, de fantasma o de fenómeno (FPS)<sup>1749</sup>.

### 10.3.5.c. Emergencia de la Carne.

Una vez se ha expuesto el proceso de constitución de la corporeidad desde una perspectiva psicoanalítica, habría que retornar a las corporalidades filosóficas que ya fuimos viendo, en aras de permear y trabar una posible elaboración propia.

En este sentido, recuerda R. Esposito<sup>1750</sup> que, entre el ser, el tener, el haber y el existir se abre todo un debate hermenéutico ligado a "una apropiación distinta de la atribución".

De esta manera, las formaciones del inconsciente deberían ser entendidas desde acá como significantes producidos a partir de letras de *sin-sentido* (simbólico), de *sentido* (imaginario) y del *fuera de sentido*, un resto de real, con las que esta doble condición, gozante y parlante, de la subjetividad se pone en juego eternamente porque no existe esencia última del cuerpo a la que acogerse; *no existe El cuerpo en tanto tal*, al que identificarse (una esencia-ausente que dirá Lacan), pues el significante que por su función podría ejercer de esencia, es el significante fálico como efecto de su falta-en-

---

<sup>1748</sup> Enunciamos "no hay relación interocepción- exterocepción" no deja de ser otro eco del "No hay relación sexual" lacaniana.

<sup>1749</sup> De Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020.

<sup>1750</sup> Esposito, R. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006:107-109.

ser. Y ese, como dice Laurent, como verdadero obstáculo epistémico, está fuera del cuerpo <sup>1751</sup>: “Los cuerpos, son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar. Bajo estos modos, el *cuerpo da lugar a la existencia*. Y muy precisamente da lugar a que la existencia tenga por esencia, no tener esencia: el cuerpo es el ser de la existencia”<sup>1752</sup>.

Para lograr ese estatuto, tendremos que volver algo hacia atrás, en esa ontología regional que es la del psicoanálisis, recordando de manera algo más pormenorizada como sucede ese primer proceso de significantización-corporización.

A este respecto, el texto de S. Larriera<sup>1753</sup> abunda en algunas cuestiones que ya han venido tratándose acá. En primer lugar, no olvidemos que el acontecimiento, siempre, lo es del Habla no de Lalengua. En esta, lo que hay son sucesos determinantes: "del lado del habla, la causa del acontecimiento. Del *lado de Lalengua la ley del suceso*"<sup>1754</sup>. De ahí que "Lalengua con la que arrancamos no sea la misma que Lalengua del último suspiro". Nos recuerda también, que no hay cuerpo sin goce y que tampoco hay pensamiento sin cuerpo: se goza porque el cuerpo no es mero sostén sino que está capturado en las redes del Lenguaje, aunque en tanto goce no resulte ser del orden de la palabra. Se goza por el hecho de hablar. El sujeto hace la experiencia de ese "falso ser" en el fantasma<sup>1755</sup>.

A partir de ahí, entra a desplegar el proceso de *corporización*. Cuando refiere que la máquina de inscribir del Otro va dejando sobre la masa palpitante (Goce de la Vida) las marcas sonoras, silentes y lumínicas del goce del Otro<sup>1756</sup>. "Imágenes, colores, ruidos, olores, luces y música. La masa palpitante (servidores del Otro): presiones: apresan, elevan, agitan; luz: calor y color; suenan y hacen sonar"<sup>1757</sup>. "Con suerte llega Lalengua en auxilio del *parleser*. Sus inscripciones son una mera transcripción de las marcas que el goce del Otro, impuso sobre sus cuerpos: marcas de un goce que será un cuerpo real de inscripciones"<sup>1758</sup>. De un Otro que marca, continua, pero no habla, *que inscribe pero no escribe*: la inscripción es vida, la escritura, muerte: "se inscribe desde el cuerpo real, el Otro cuerpo, con el goce del Otro. Y se escribe desde un cuerpo propio: simbólico e imaginario, con el deseo del Otro. Desde Un cuerpo, propio o desde Otro cuerpo, impropio"<sup>1759</sup>. Y esto es importante: “el parleser, por ser un cuerpo marcado, será un marcador. Se sostiene en un cuerpo marcado y se mueve por un impulso marcador”<sup>1760</sup>. Como dice Larriera: "el Otro cuerpo: maremágnum de huellas y trazos silentes, lumínicos y sonoros pueden invadir bajo la forma de condensados de letras, significantes e imágenes. Un cuerpo se defiende de las señales del otro cuerpo"<sup>1761</sup>.

Es decir, que el encuentro del Goce de Lalengua, que es el Goce de lo Uno, cae con sus sonos (S), sus luces (I) y su silencio o presiones (R) sobre el Goce de la Vida, sobre la masa palpitante del organismo en su motilidad y pura kinesis pre-pulsional ("La pulsión de muerte es pre-pulsional, es lo que del goce de la vida no puede encontrarse como pulsión. La pulsión es una defensa contra el goce de la vida"<sup>1762</sup>).

---

<sup>1751</sup> Laurent, E. et al. *Cuerpos que buscan escrituras*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2014: 136.

<sup>1752</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 15,18.

<sup>1753</sup> Y cuyos desarrollos avanzamos en el Apdo 10.3.3.- Algunos términos suyos han debido de ser modificados en función de su engarce con nuestra tesis. Reconocemos en Larriera, uno de nuestros maestros y con este texto, posiblemente, donde más lejos haya podido llegar.

<sup>1754</sup> Larriera, S. *Artefactos intrascendentes*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2019: 31.

<sup>1755</sup> Op.cit.: 68.

<sup>1756</sup> Planteamos con antelación que, según Miller, no se podría hablar de un goce del Otro, como tal, pero sí, entendido como el goce de Lalengua.

<sup>1757</sup> Op.cit.:137.

<sup>1758</sup> Op.cit.: 98.

<sup>1759</sup> Op.cit.: 99.

<sup>1760</sup> Op.cit.: 108.

<sup>1761</sup> Op.cit.:150.

<sup>1762</sup> Op.cit.: 108.

Este proceso de encuentro entre la Hablancia de lo Uno de Lalangue con el Goce de la Vida, "la carne Otra" imprime, inscribe sus marcas y números (S1,S1,S1...) como condensados de marcas: trazos (S), imagos (I) o huellas (R), en lo que constituye "lo real de la carne", el Cuerpo real, hecho de una continuidad de fragmentos de Lo Real. Es ahí donde tenemos la *Existencia del Otro Cuerpo, que es Cuerpo de lo Uno*, impropio, en su vacío y marcas (0-1). En esta "carne", indefinida, informe e inconmensurable, lo Real como vacío y pulsión puede llegar a acceder a su proceso de corporización.

Acá surge la pregunta, siempre postpuesta, siempre misteriosa, un impasse imposible de reducir y del cual apenas se puede saber algo<sup>1763</sup>. Sabemos de las *condiciones necesarias de deseo no anónimo* por parte de ese primer Otro que es la Madre y el lugar que ocupa ese "cachorro" humano en su economía libidinal. Sabemos de una *xenopatía originaria*, de un consentimiento originario que es afectación y disponibilidad a la vez, que hace que un "pre"-sujeto condescienda o no al Otro; sabemos *del valor de la presencia* en cuanto introduce una alternancia posible y por tanto una marca que también es ausencia y resto; sabemos *de la perforación, del tatuaje de lo Uno de Lalangue sobre el Goce de la Vida* produciendo -como se verá en la escritura- marcas: trazos, huellas e imagos que luego se condensarán como significantes, imágenes y letras en sus procesos secundarios.

Ahora bien: ¿que hace que unos "unos" caigan, prendan, amarren, tatúen, vacíen de goce, es decir, se inscriban como carne, haciendo signo, y otros no? ¿que hace que la "excritura" se inscriba para ser cifrada?, ¿que produce esa operación "marcante" de vaciado de la huella, que inscribirá el trazo bajo una imago primordial como un verdadero Acontecimiento de cuerpo? Acá apenas hay respuestas como no sea *la del misterio de la contingencia*<sup>1764</sup>.

Numerosas teorías han puesto el acento en la lógica del placer<sup>1765</sup>, otras lo han hecho sobre los estímulos y su dosificación cuantitativa. A pesar de no ser cierto suponer que lo que se graba e inscribe sean las meras vivencias de placer reduciendo las de displacer al vacío, dado que la irrupción misma de lo simbólico sobre el organismo ya es en sí mismo traumático, un traumatismo del que surgirá la carne. Ya el mismo Freud, a partir de 1920, habla de una satisfacción pulsional, por muy displacentera que fuera. Y bien sucede que en su rechazo al Otro hay sujetos que advienen al mundo bajo los auspicios de la pulsión de muerte.

Así que, hasta acá, *poco más se puede decir salvo su mera, y cruda, contingencia. No hay ni existe una relación causal posible que pueda ser encontrada*. Podemos saber de la reconstrucción sintomática (recordamos el texto freudiano de "*Construcciones en análisis*") que el sujeto hizo a partir de sus representaciones de Cosa cifrando fantasmáticamente sus marcas pulsionales, podemos saber de sus elecciones identificatorias, podemos saber de sus elecciones de goce y de su repetición o fijación libidinal etc. pero por mucho que podamos reconstruir a posteriori dicha causalidad, su génesis misma, por la naturaleza misma de Lalangue, sin estructura, ni causa ni ley, *nunca por definición, podremos establecer una lógica causal de los efectos sino, a lo sumo, de las consecuencias y de las respuestas que dio el sujeto a dichas determinaciones*.

Llegados a este punto, es donde nos situamos en la clínica de los fenómenos (psicosomático o psicótico), las señales de goce, el inconsciente real, la iteración de la

---

<sup>1763</sup> Pues conocemos su proceso de manera "un tanto" grosera, sobre todo por algunos testimonios y conclusiones a final de un análisis llevado a su conclusión. Y por el trabajo con sujetos situados por fuera del Lenguaje.

<sup>1764</sup> Tanto al menos como el hecho de la pura arbitrariedad del signo mismo.

<sup>1765</sup> El placer es lo que provocaría la inscripción de las mociones libidinales y sus primeras huellas mnémicas. teoría que ha sido refrendada por numerosas investigaciones neuroendocrinas poniendo a ciertos neurotransmisores como los mediadores de los registros sinápticos neuronales.

marca, pero también los *kinogramas* motrices (o la actividad motriz espontánea). Pero ahí no podemos decir que “tengamos” un cuerpo aún.

Como dice S. Larriera: El "Goce del Otro: el Otro quien goza, es el goce del cuerpo real del parleser, indicando la máxima alteridad del goce corporal. Un goce imposible de someter al falo, un real sin ley, maremágnum, que lo invade desde afuera empujado desde adentro. Cada *parleser* es el resultado singular irrepetible del encuentro de la sustancia del cuerpo con *Lalengua*. Un cuerpo es algo que se goza. El goce es impensable por fuera del empuje de la sustancia viva"<sup>1766</sup>.

Falta aún el paso que va de *Lo Real a Un Real*..:

Diferencia entre lo real y un real. La letra es Un real. Es un modo condensado de organizar, bajo la égida del falo, en relación a operaciones exitosas, se condensa algo de lo real disperso. Imágenes, sonidos, voces, música, colores y ruidos, estiramientos, fríos, calor, marcas que son el maremágnum y que en el primer grado de organización se condensan como letras, significantes o imagen. La letra existe al goce del sentido; el significante, existe al goce del cuerpo y la imagen, existe al goce fálico<sup>1767</sup>.

La carne, simultáneamente a ser tatuada, marcada en sus huellas e imagos, por mor del Otro que es la Madre, transmite también el Deseo del Otro (A/), junto con sus operadores: el Lenguaje y sus leyes de metaforización y metonimización, de lo simbólico e imaginario, que es, ni más ni menos, la de la "No relación" (R//S), iniciando el proceso de ese cifrado escritural que es la Separación, por mor del significante fálico (de los Nombres del Padre) organizando una serie y una estructura (S1-S2, Sn...). Lo que remite a anudar la triple división de lo Uno, en su goce fálico, goce Otro y goce del Sentido que encontramos como un Uno Unario (S), al Uno uniano (R) y al Uno unitario (I).

Según la lectura que hace Larriera (2019): "Hay de lo Uno: condensados de marcas (un significante, una letra, una imagen) estos modos de lo uno son cifras: la cifra metafórica del número que es sustancia gozante. La cifra es metáfora del número, siendo el número lo real. "Otro cuerpo fuera de sentido, donde campan lo real sin ley, un goce del Otro cuerpo que se sustrae de la imposibilidad y que irrumpe en catastrófica configuración"<sup>1768</sup>. Por eso: "Los condensados de marcas, son metáforas, cifras de lo numeral de la masa palpitante, siendo lo numeral, lo real imposible de las marcas del goce del otro"<sup>1769</sup>. Letras, significantes e imágenes son cifras del Uno<sup>1770</sup>. Marcas encarnadas-> condensados (Hay de lo Uno): Uniano (pulsión): *iteración*; Unario (identidad): *repetición*; Unitario (sentido): *seriación*<sup>1771</sup>.

Pasaje, por tanto, desde los trazos Unarios (S) a los significantes y el Goce fálico; de las imagos Unitarias, a las imágenes y el Goce del Sentido (I). Y de las huellas Unianas, a las letras y el Goce Otro (R), dando como resultado *Un Cuerpo* que es el *Cuerpo del Otro*, propio. Cuerpo del semblante y Lenguaje, ahora, que existe, esividad, y se Tiene, posee, hecho de partes, discontinuas. En su anudamiento sintomático, ahí nos encontramos el *Ego*. Pues: "saber hacer con el goce: es la función distintiva del ego"<sup>1772</sup>. Con el *Cuerpo Simbólico*, el "corpus" incorporeal, hacen su aparición, el inconsciente transferencial, el sujeto objetualizado, las pulsiones, y por tanto, el síntoma, el Goce Otro y la diferencias sexual, los signos de deseo, el significante fálico y la repetición,

---

<sup>1766</sup> Op.cit.: 104.

<sup>1767</sup> Op.cit.: 170.

<sup>1768</sup> Op.cit.: 122.

<sup>1769</sup> Op.cit.: 157.

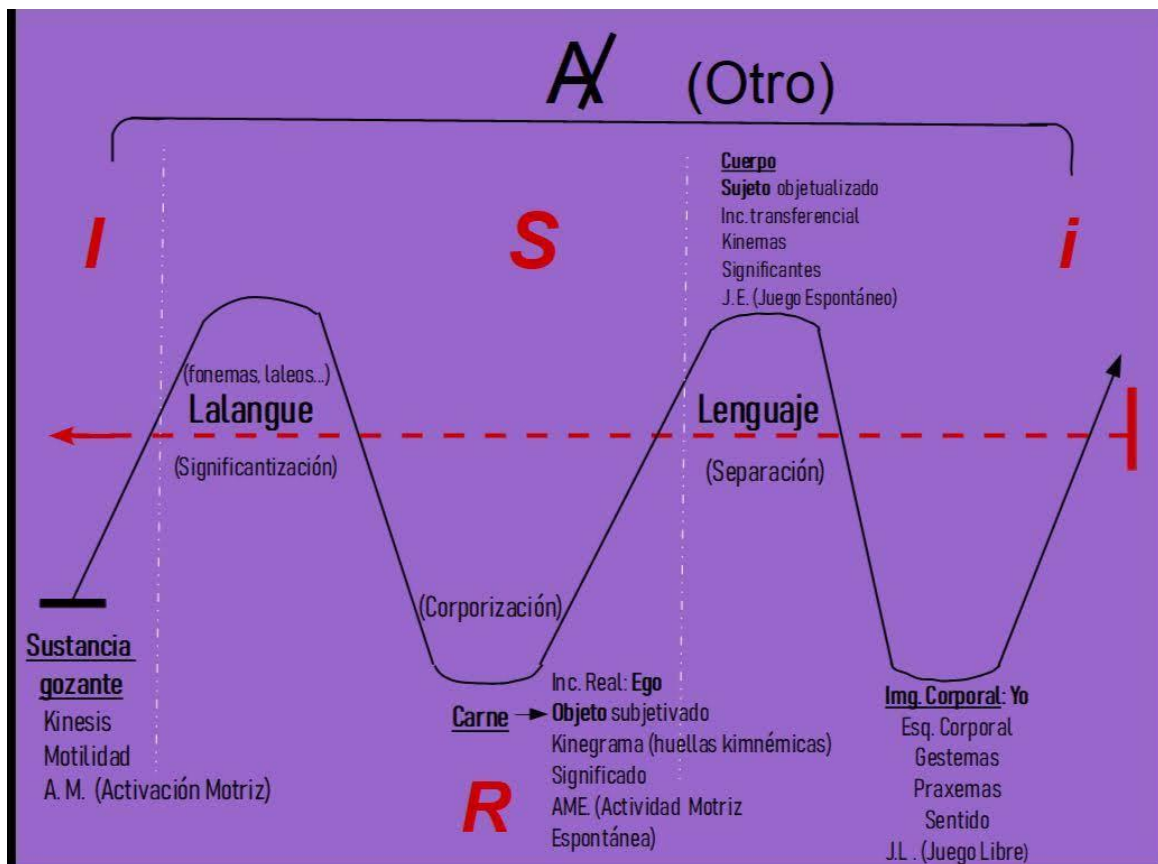
<sup>1770</sup> Op.cit.: 141.

<sup>1771</sup> Op.cit.: 148.

<sup>1772</sup> Op.cit.: 208.

los kinemas y el Juego Espontáneo. *Del Cuerpo imaginario*, en su consistencia, emergen El Yo, la imagen corporal, el fantasma, los gestemas y praxemas, el sentido, la conciencia y el Juego libre.

Esquema<sup>1773</sup>



Pero bien es verdad que al igual que hay una *Carne Otra*, aquella que no pasó por el cedazo de la marca existe también un *Cuerpo Otro*, efecto de un goce Otro. Allá donde el No-*Todo* fálico, no consigue simbolizar la carne en su recorrido pulsional, apareciendo bajo las especias de un Goce Otro, a base de *cuasi-objetos*, por fuera del circuito de la castración y susceptible de ser recortado en un trabajo de invención de neo-bordes. Hablaremos acá, y más adelante, del *Goce Cinestésico* (la motricidad), del Goce cenestésico (la presión), del *Goce Álgico* (el dolor,) de la *Prisa*, o del *Goce Neumático*, la respiración... entre otros.

Pero veamos de donde procede. Una vez operada la intrusión del Lenguaje en lo Uno, es decir, la aparición del Otro del Deseo, ya barrado y que no existe -dado que lo que existe es lo Uno- deberemos hacer mención al *Goce Fálico*, el goce del significante, que es por fuera del cuerpo. Por fuera de este goce fálico, unario, existe un *Goce Otro*, goce corporal, femenino, suplementario, que nunca terminará de ser absorbido, metabolizado por el poder de la palabra.

Entonces, se nos presentan dos posiciones: desde la lógica del *Todo* (falo) (posición masculina) o la lógica del *No Todo* (posición femenina). Es precisamente esta indicación de tomar la lógica femenina de lado del no-todo, lacaniano, la que sienta las bases para poder pensar lo *femenino del Cuerpo* como aquello que no pudiendo ni pensarse ni imaginarse en su íntima extranjería, justo por esto, no cesa de no escribirse<sup>1774</sup>. Podemos decir que el goce femenino es eso del goce que no ha podido

<sup>1773</sup> Esquema. Rodríguez Ribas, J. A. 2020.

<sup>1774</sup> No por nada, hasta el mismo Derrida asemeja el cuerpo a la lógica de la posición femenina (J.

ser metabolizado, articulado, por el cedazo de la palabra. En la medida que lo femenino introduce la no-relación, reordenando su campo, es como se introduce una Alteridad radical en el interior mismo de lo Uno: un goce no fálico reducido a *acontecimiento del cuerpo*. Del que el empuje a lo uniano, no deja sino de ser una respuesta defensiva frente al empuje a la Mujer. Tal y como enuncia M. Bassols:

Que el objeto es (a)sexuado quiere decir que ese objeto queda fuera de la significación sexual producida por el símbolo fálico, que ese objeto queda entonces en la parte no-toda de la sexuación, en la parte femenina de las fórmulas elaboradas por Lacan en su Seminario "Aún", en la parte que descompleta al Uno de la lógica fálica para abrir una serie infinita<sup>1775</sup>.

Es por esto, y dicho sea de paso, por lo que orientados bajo el modo de la lógica femenina lacaniana, podamos inferir que "no existe El-cuerpo, existen cuerpos uno por uno". En este sentido el cuerpo mismo...es lo femenino que habita en cada quien.

En resumen, nos recuerda Larriera que: "Uno. El cuerpo del parleser incluye el Otro cuerpo, pura sustancia gozante, amenazante, maremágnun de marcas sin ley y un cuerpo, que se cree tener, falo-semántico. Lo que llamamos Cuerpo, tiene dos comarcas, una conjunción-disyunción entre *Un cuerpo y Otro cuerpo*. Dos. Lalengua y la carne se recubren y sostiene mutuamente. Lalengua se apoya en la carne y la carne se cuelga de la lengua. Tres. Esta operación de recubrimiento le llamamos de "misterio". Cuatro. La diferenciación entre las marcas constituyendo el magma original y su condensación en fragmentos ya diferenciados, hace posible aclarar algo del misterio"<sup>1776</sup>.

Es desde ahí donde surge la vindicación, anteriormente citada, por la potencia ontológica del Hay, de la *haecceidad*, en el discurso lacaniano.

Una aproximación al ser corporal del sujeto, si lo hubiera, podría definirse como: "ese ente que habita entre el Hay (de lo Uno, el hay de la relación corporal) y el No hay (metalenguaje, relación sexual, Otro del Otro) -es decir, entre el Todo y el No-todo-anudando el tejido material, formal y sustancial que lo determinan"<sup>1777</sup>.

Ahora bien, y siguiendo en esto a J.-A. Miller, la pregunta encuentra su punto álgido en el hecho que Haya relación corporal y No hay relación sexual, ¿a qué se debe?: quizás una explicación plausible radique en el hecho que, existiendo el cuerpo de lo Uno, también tenemos (incluso, en cierto sentido, somos) un cuerpo del Otro. Sin embargo, aunque exista un goce de lo Uno (de Lalengua), no hay un goce del Otro (sino un Otro del goce). Lo que nos lleva a deducir que si bien *no puede haber un No Hay sin el Hay si que hay un Hay sin un No Hay*.

De ahí que el Cuerpo del parlêtre, del parleser -tal y como recoge el último paradigma lacaniano: "*Uno+objeto a+Otro*", dada su condición de absoluta *Soledad:Común*<sup>1778</sup> -paradojal, contingente e imposible- como comentamos más atrás, se vea transitando tanto por los niveles preonticos del goce de la Vida y el organismo, como por lo real óntico o el ontológico del "para sí" de los semblantes.

Es decir que el cuerpo mismo<sup>1779</sup>, aparece en el lugar de un Otro que ya no es tanto ese Otro hablador del discurso universal como más bien el desierto, el lugar, el soporte, en

---

Derrida. *El Tocar*, Jean-Luc Nancy. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011: 35).

<sup>1775</sup> Bassols, M. "El objeto (a)sexuado". 2014. En: <http://ampblog2006.blogspot.com/2014/07/el-objeto-asexuado-por-miquel-bassols.html>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1776</sup> Larriera, S. *Artefactos intrascendentes*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2019: 158.

<sup>1777</sup> Rodríguez Ribas, J. A. "Un ensayo sobre los fundamentos éticos de la PPA" (1º parte). Revista Cuadernos de Psicomotricidad. Ed. Luzaro Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara. Guipúzcoa. 2007.

<sup>1778</sup> Alemán, J. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2013.

<sup>1779</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *La Práctica Psicomotriz en el tratamiento psíquico*. Ed. Octaedro. Barcelona. 2013.

que están inscritos sus jeroglíficos. En el imperecedero desencuentro de sus goces y dichos, en la expropiación–apropiadora, en su conjunción–disyuntiva, de este ente es donde podremos situar su estar, su haber, su ser, su tener y existir.

El cuerpo de la "carne herida" por el enjambre de fonemas, de quinemas e imagos sin sentido, de Lalangue, en la medida que tiene consistencia (img), que hay existencia (real) y que estancia sin esencia alguna (sblc), es el topos, la morada, el ground de su condición originaria: la del malentendido y el desencuentro.

#### 10.3.5.d. Síntesis corpórica. Artefactos de lo Real.

Después de todas estas disquisiciones previas, ya podemos aventurarnos a delimitar nuestro desvelamiento del Cuerpo como: “aquella madeja que en su vital sustancialidad existente acoge la materialidad significativa, para constituir una consistencia dadora de sentido, a partir de sus experiencias”. Entendido como firma<sup>1780</sup>, como forma o como flujo<sup>1781</sup>; “a la madeja óptica resultante<sup>1782</sup>, a la orografía pr(e)o–visional y contingente trenzada alrededor del vacío ex–sistenciario de la Cosa, la denominamos un Cuerpo”<sup>1783</sup>.

Si analizamos la estructura por la que el sujeto del inconsciente se constituye encontramos como está hecho tanto de *igualdades*, es decir: de repeticiones, fijaciones, universales, Unos, totalidades, flujos, pulsiones, unicidades, números, automatón, mismidad, fórmulas, homeostasis, consistencias, sentidos etc; como de *diferencias*: límites, fronteras, significantes, resistencias, existencias, azares, cadenas, matemas, Nombres del Padre, tyché, letras, Otros, esencias, contingencias, acontecimientos, kakón, etc.

El cuerpo, tal y como hemos desarrollado, surge pues, como el hiato, la ajenidad, la brecha, lo héteros, lo Ex-, la in-transcendencia incurable misma a causa de la irrupción traumática y contingente de Lalangue sobre el goce de la vida<sup>1784</sup>, con sus efectos de vaciamiento y de suplemento, de alienación y separación, de trenzados entre el cuerpo, el goce y lalengua del ser, esto es, de su muerte y vida.

Por eso, dicho sea de paso, porque no hay relación proporcional cuerpo–inconsciente es por lo que no puede haber una Ciencia del Cuerpo (aunque la haya del organismo).

Es bajo este prefijo, *lo Ex-*, y sus variados morfemas como va a encontrar acomodo el campo semántico que acotan las diversas declinaciones del léxico corporal. Si del Cuerpo, en sus diferentes nominaciones y paradigmas freudolacanianos se ha dicho es: función, represión, erógenización, narcisismo, pulsión, imagen, símbolo, vacío, goce, fragmento y Uno, lo que viene a comparecer inevitablemente es una *Ontica de lo Ex-*<sup>1785</sup>; es bajo este prefijo y sus variados morfemas como encuentra acomodo el campo semántico que acotan las diversas declinaciones corpóricas.

Seguimos en este punto, a J-L. Nancy<sup>1786</sup> cuando del cuerpo puede decir: extensión, extancia, exposición, extemporáneo, ex–córpo, expropiación, exorbitante,

---

<sup>1780</sup> Derrida, J. *Papel Máquina*. Ed. Trotta. Madrid. 2003: 120.

<sup>1781</sup> Rodríguez. Ribas, J. A. “*Epistemología de la Psicomotricidad*”. En III Congreso FAPEE. Inédito. Barcelona. 2005.

<sup>1782</sup> A sus pliegues, circuncisiones, rizos, escotomas, prominencias, trazos, torsiones, deyecciones, litorales, deslizamientos, orificios y bordes.

<sup>1783</sup> Rodríguez. Ribas, J. A.” Un *ensayo sobre los fundamentos éticos de la PPA*” (1º parte).Revista Cuadernos de Psicomotricidad. Nº 34. Ed. Luzaro Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara. Guipúzcoa. 2007. Con esta misma base desfundamentadora que Derrida, en su *Espectros de Marx* (1995:96) enuncia: “Entendemos por *ontología* una axiomática que vincula indisolublemente el valor ontológico del ser presente (*on*) a su situación, a la determinación estable y *presentable de una localidad* (el topos del territorio, del suelo, de la ciudad, *del cuerpo en general*)”.

<sup>1784</sup> Brousse, M. H. *El Cuerpo en Psicoanálisis*. Ed. EIM. Madrid.2001.

<sup>1785</sup> Derrida, J. *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011: 51.

<sup>1786</sup> El texto de Jean- Luc Nancy, *Corpus* (2003), es especialmente esclarecedor en este sentido.

excremento, existencia, excritura, extrañamiento, excricción, exilio, extrago, experiencia, extrañeza, o excreción...Es decir, diríamos nosotros: flexión, fragilidad, fragmento, fuerza, fraternidad, frontera, filo, falo, falta, formación, figuración...

Donde el *Haber del cuerpo*, como ya nos pronunciamos, quedaría así concebido como una "carne a la espera" ("en reserva", se dijo): que topologizando su topología somática ("partes extra partes"), se muestra como un "*Ex- en/de lo que Hay*".

Pues, como comenta Derrida<sup>1787</sup>: "cuerpo es también decir exterioridad, localidad en el sentido plenamente espacial...punto cero, origen del espacio...pero origen que no tiene ningún sentido antes del "de", que no puede ser separado de la genitalidad y del espacio que engendra y orienta: origen inscrito". En un texto suyo mucho más contemporáneo dedicado a J.L. Nancy<sup>1788</sup>, trae a colación el aforismo freudiano donde, muy cerca a su fallecimiento, escribe: "La psique es extensa, pero nada sabe de ello"<sup>1789</sup>, para ponerlo en tensión con la concepción del cuerpo como extenso en Descartes, T. Hobbes, E. Husserl o M.-Ponty. Así, dentro de las escasas alusiones derrideanas al cuerpo recalca que el pasaje entre la extensión del cuerpo y la extensión de la psique es lo que excede a ambas la medida: una común inconmensurabilidad<sup>1790</sup>. Psique es la única en *no saber algo de ello*: una soledad radical. De esta manera *no hay* la decisión, *no hay* el, la, no hay el tacto, la res extensa, el lenguaje<sup>1791</sup>, destacando no tanto el Haber como los artículos que definen una esencia sintagmática.

No hay "el" cuerpo, no hay "el" tacto, no hay "la" res extensa. Hay lo que hay: creación del mundo, *techné* de los cuerpos, pesaje sin límite del sentido, corpus topográfico, geografía de las ectopías multiplicadas -y no utopía<sup>1792</sup>.

Por eso el cuerpo es presentación, indicación, designación. Un pensamiento de la inefable experiencia del *Don*, una "*topología de la Mostración*". Eso, que "lo Hay", solo se puede mostrar -sin demostrar- presentar, manifestar, enseñar, indicar...

Como dice Heidegger: si decir significa originariamente siempre un *dejar-mostrar-se* de lo que le concierne en una tal "fenomenología del cuerpo" (L) solamente hay "descripción"<sup>1793</sup>: "todo "explicarse", esto es, todo derivar de otra cosa diferente no tiene sentido". O como dice Nancy: "...en el Hay no se trata tanto de la constatación de la cosa como del acontecimiento en tanto tener-lugar, *ha-tenido-lugar*"<sup>1794</sup>.

O comenta Derrida en *Psyché*, acerca de la mano: "sería la monstruosidad del hombre como ser de mostración. El ser de la mano no se deja determinar como un órgano corporal de la prensión. Si hay un pensamiento de la mano en Heidegger, no es del orden de la aprehensión conceptual: pertenece a la esencia del don"<sup>1795</sup>. O como resume Nancy: "se trate de palabrería o poética<sup>1796</sup> tampoco se trata de suposición, sino de disposición"<sup>1797</sup>:

Finalmente, todo un pensamiento de la Expulsión, de la ex-creción al afuera...y con ese

---

<sup>1787</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona.1989:154.

<sup>1788</sup> Derrida, J. *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011.

<sup>1789</sup> "La espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es probable. En lugar del *a priori* kantiano, las condiciones de nuestro aparato psíquico. *La psique es extensa, pero nada sabe de ello* ". En: "*Conclusiones, ideas, problemas*" (22 August.1938) (S. Freud, *OC. XXIII*: 302).

<sup>1790</sup> Derrida, J. *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011: 49.

<sup>1791</sup> Op.cit: 45.

<sup>1792</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 91.

<sup>1793</sup> Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon* (58-59). Ed. Morelia. Morelia. México. 2007.

<sup>1794</sup> Nancy, J. L. *Ser singular plural*, Ed. Arena. Madrid.2006: 182,188.

<sup>1795</sup> Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017: 509.

<sup>1796</sup> Nancy, J. L. *Ser singular plural*. Ed. Arena. Madrid. 2006: 104.

<sup>1797</sup> Op.cit.: 107.



pensamiento del exceso que empuja inexorablemente al afuera hasta arrojar la subjetividad del ego en la exterioridad...indicando el trazo, el trazado de esa exteriorización de la exterioridad. El *movimiento en Ex-* se determina ya en una suerte de escritura y esto prepara el concepto de *excrito*<sup>1798</sup>.

Lo cual nos retrotrae, como se apuntó, a esos aprioris ónticos comunes que van a surgir como fundamentos, condiciones de imposibilidad o "*Parajes de lo Imposible*", como son: el *Tiempo, el Cuerpo y la Palabra*: aprioris "necesarios", acontecimientos de acto experiencia para que un discurso, pero no cualquiera, pueda emerger. Y de cuyas condiciones ontológicas dan cuenta en tanto no pueden ser otras que la imposibilidad, la contingencia<sup>1799</sup> y la paradoja: "*parajes de lo imposible*: un tacto que supiera tocar sin tocar, un contacto sin contacto...¿no es un saber imposible o un pensamiento del imposible saber?"<sup>1800</sup>.

Lo real mismo son tres: tiempo, cuerpo y palabra. Tiempo (la sorpresa, acaecimiento, la espera...), Cuerpo (objeto a, presencia...) y Palabra (significante fálico, vacío, silencio...): calce de un ternario, habida cuenta que lo real deviene agente de excepción y no-todo -es decir de inconsistencia e incompletud- para poder constituirse como tal.

O más bien, que en cada uno de estos, tiempo, cuerpo o palabra, algo de lo real "acontece", ha de "haber". Pues no de otra forma sino de su haber podemos referirnos cuando lo real hace acto.

Este triple estatuto, que es vacío y condición, de materialidad, sustancialidad y formalidad no es sino la urdimbre tejida alrededor de ese vacío existencial, que no tiene representación inconsciente pero que justo por ello, deviene en causa: la Muerte y la Alteridad (el sexo). Es a partir de dicho vacío -imposible y contingente- de lo inescrutable, inescrutado, innombrable e infigurado, como la nada y lo posible marcan su lugar de reverso fecundo. Será bajo estos "parajes", y solo bajo estos, donde pueda gestarse este Otro que le va al Ser de ese ente *humanicizado*, que es el cuerpo. Pues no de cualquier Otro se trata cuando de emergencia del sujeto nos las habemos. ¿Qué subjetividad sería esa que tuviera lugar sin la concurrencia de alguno de sus elementos fundantes?<sup>1801</sup>. Lo cierto es que son estos "aprioris" los que subyacen y determinan a "esa" subjetividad a la que nos remitimos. De la que lo menos que puede decirse es que ni es definitiva ni acabada: una "óptica regional" siempre por construir y no por ello, menos frágil.

"Parajes", pues, que toman forma encarnada y de los cuales surgen lo que en su momento denominamos como "*Artefactos de lo Real*"<sup>1802</sup>: aquellos *dispositivos que tridimensionan* lo real, simbólica e imaginario, en cuanto efectos de cruce, combinación, de su encuentro, articulación o anudamiento con el Lenguaje, de la materia, forma y substancia de la que está hecha la subjetivación humana; pero que, a su vez y por su propia condición gozante, son puerta, apertura e hiáncia de su acceso. O, formulado de otra manera: *el tiempo, el cuerpo y la palabra, no ex-sisten sino en su condición artefactual, fáctica*. A lo real no hay acceso "automático" posible, y sin embargo su condición necesaria se torna posible cuando lo contingente atraviesa lo imposible. Es ahí, en ese arrojado del Ahí, en su aperturidad originaria, como la artefactualidad vela y desvela lo real, o más bien su velo es condición de desvelamiento.

Artefactos en el sentido que lo plantea Anna Aromí en el volumen Scilicet, *Semblantes*

---

<sup>1798</sup> Op.cit.: 52.

<sup>1799</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012: 44.

<sup>1800</sup> Derrida, J. *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011: 108.

<sup>1801</sup> No vamos a profundizar acá en lo que ya ha sido enunciado por numerosos autores, aunque resultaría inexcusable por imperiosa necesidad, no abordar el (anti)Discurso del Capital.

<sup>1802</sup> En homenaje a dos grandes inspiradores e instigadores: Jorge Alemán y Sergio Larriera. A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015.

y *sinthome*<sup>1803</sup>: “este término solo se aclara cuando Lacan, de la mano de Joyce, vincula al psicoanálisis con la obra de arte con el artista: es entonces cuando el arte-facto, artificio, va a encontrar su lugar entre los términos analíticos. En español, en cambio, artefacto se refiere a un conjunto de piezas que no constituye un todo definido”.

Sin embargo, en Alemán y Larriera<sup>1804</sup>, el artefacto, llega de la mano de Lacan a través de una operación deconstructiva de sus categorías: “hemos intentado salvar el honor con aquello que, en la última enseñanza de Lacan hemos denominado *artefactos intrascendentes*”.

A su vez, J. Derrida dirá que queriendo hablar sobre el fantasma, del espectro, lo que retorna, se encuentra con el Cuerpo:

Para que haya fantasmas es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca. No volviendo al cuerpo vivo del que son arrancados las ideas o los pensamientos sino encarnando éstos en otro cuerpo artefactual, un cuerpo protético, un fantasma del espíritu, podría decirse un fantasma de fantasma. La forma de aparición, el cuerpo fenoménico del espíritu: ésta es la definición del espectro. El fantasma es el fenómeno del espíritu. La diferencia entre el espectro y el espíritu. Es una *differance*. ¿Qué es esa *differance*?. Todo o nada”<sup>1805</sup>.

En la clase 19, del *Curso de la Orientación Lacaniana: Pièces détachées* (2004) de J.A. Miller, intitulada, “*La mentalidad y el pensamiento*”, comenta que el cuerpo es la única consistencia del parlêtre, pues lo que aglutina, y da unidad, no es lo simbólico, sino el cuerpo, con el que el parlêtre “mantiene una relación que Lacan llama de nudo”, una construcción, el resultado de un hacer, una fabricación, un artificio, donde Lacan encuentra la relación perdida a nivel sexual, en la que hay una especie de realismo radical, un no-saber que destaca la instancia de la vida individual, transitoria del cuerpo que se consume, mortal, sin el horizonte de la infinitización significativa<sup>1806</sup>.

A partir de estas sucintas puntualizaciones, anotemos la siguiente serie conceptual constituyente en lo que tiene de poroso e impermeable, bien entendida la imbricación y el calce generado en sus múltiples y contingentes conexiones.

***Trauma <> Acto <> Pulsiones <> Presencia <> Escritura <> Sinthome <> Experiencia <> Afectos <> Motricidad <> Angustia <> Síntoma, Fantasma <> Juego <> Transferencia <> Transmisión <> Testimonio.***

¿Qué condiciones sostienen lo más inherente del campo acotado por estos conceptos?: de entrada, podemos corroborar que una lectura transversal de dichos conceptos “artefactuales”, nos recuerda que la no-relación entre el semblante y lo real implica que cualquier posibilidad humana de relación no puede pasar sino, precisamente por el semblante. Pero que, al mismo tiempo, no hay, ni puede haber “proporcionalidad” alguna. Que la consecuencia pueda devenir en causa de la causa, que el significante mismo sea arbitrario, que haya Cosas que se excriben y otras que no, que varias causas provoquen una misma consecuencia, y al contrario, que no todo el agujero va a ser contorneado por el semblante, hace que la no-relación sea otro de los nombres de lo real.

De ahí que dicha (no)relación se intente provisionalmente, sabiendo de antemano su

---

<sup>1803</sup> Aromí, Anna. En: AAVV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 53.

<sup>1804</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *Desde Lacan: Heidegger*. Ed. MGE. Málaga. 2009: 12.

<sup>1805</sup> Derrida, J. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1995: 143-154.

<sup>1806</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso (1999-2000)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004.

fracaso con los dos puntos o el losange (: , <>): ni (solamente) conjunción, ni disyunción; ni inclusión ni exclusión<sup>1807</sup>. ¿Qué nos dicen estos dos puntos?: "las operaciones fronterizas, limítrofes, litorales que se pueden entretener entre la materialidad significativa, la sustancia gozante y la forma pregnante" -fundadas con las condiciones simbólicas, contingente, imposible y paradójica, de Lalengua, preexistentes a la subjetividad- y que no sino modalidades de respuesta donadas al cuerpo-dicente por el hecho de habitar el Lenguaje, y que Lacan, en varias ocasiones, calificó de misterio<sup>1808</sup>.

Por ello, parafraseando a Lacan, bien podemos enunciar que "el misterio del cuerpo-hablante" es... "la insondable decisión del Ser": ¿qué es el cuerpo, finalmente, sino la escritura de ese indecible e inconmensurable vacío, o exceso, de lo real del ser hablante? Proceso compositivo este que, en cierto sentido, alcanza cierto grado deconstructivo pero, en otro, aporta claves para un abordaje clínico y político no reductible a su simple fenomenicidad.

Habiéndonos referido ya a ellos, bajo diferentes modos, esbozaremos algunos de sus fundamentos<sup>1809</sup>, no sin antes precisar que dicho ordenamiento solo tiene un interés didáctico, pues de algo así no puede pre-suponerse fundamentación ontológica temporal alguna que inspire una "evolución" óptica. Es lo que va a ocuparnos las próximas líneas.

### 10.3.6. De la Escritura.

Será la condición óptico-ontológica de la carne devenida cuerpo la que en su paso de "Lo" real a "Un" real, de la habiencia y existencia a la esistencia y consistencia, en sus condensados de marcas, huellas, trazos e imagos a significantes, letras e imágenes, remita de consuno a la *condición excriptural del cuerpo*<sup>1810</sup>.

El cuerpo, no tanto en su propiedad como en su inmanencia, es un topos escritural, marcado y marcante, a base de inscripciones y excripciones. En el cuerpo hay goces que se escriben y otros que no, hay cosas que no cesan de escribirse y otras que cesan de no escribirse. Con ello, la escritura se reconoce en el origen mismo de la creación de los cuerpos-hablantes en la medida que el encuentro entre la materia de Lalengua y la sustancia gozante da origen al no sentido de la huella.

La *Escritura*...es el *encuentro* mismo. O, podíamos decir más bien, que no hay encuentro, como tal, sin inscripción: "Eso", se inscribe. Lo real, precisamente, eso se encuentra: "hay sin embargo un nudo del síntoma que es una simple letra que se repite en lo real. Precisamente que hay ciertos encuentros que han inscripto algo para un sujeto"<sup>1811</sup>.

Huella, marca, trazo, hiancia, corte, tropos, puntuación, escansiones... son cosas de escritura...y de lectura, de sentido, sinsentido y no sentido. Incluso de una *Poética*

---

<sup>1807</sup> Aquí, quiero hacer lugar de excepción a la instigación animada por el proyecto de *Lacan: Heidegger* de J. Alemán y S. Larrera (1998, 2001, 2009), junto al de *Lacan en la razón postmoderna, Soledad: Común, Para una izquierda lacaniana* y *En la frontera de la mano* de J. Alemán (2000, 2003, 2009, 2010, 2012, 2013, 2014) a partir del *cuadrípodo*, Freud, Marx, Lacan y Heidegger. A ambos, mi sincero agradecimiento.

<sup>1808</sup> "Que haya un cuerpo ya de por sí encubre suficientes misterios y Freud, facilitado por la biología, marcó bastante bien la diferenciación del soma y del germen. ¿Por qué diablos no limpiar de nuestra mente toda esa psicología defectuosa y no intentar deletrear lo tocante a la *Bedeutung* (significación) del falo?" (Lacan, *J. I y T. 2*: 130).

<sup>1809</sup> Algunos de los aspectos formulados ya fueron tratados en nuestro inicial texto *La Práctica Psicomotriz en el tratamiento psíquico*. Ed. Octaedro. Barcelona. 2013.

<sup>1810</sup> A partir de Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015: 385-389

<sup>1811</sup> Miller, J. A. "El aparato de psicoanalizar". *Virtualia* #9 Febrero / Marzo - 2004 En: <http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/j7GIlfaaVEWzuvYUqjPuudRBd3nfFo1eyUgqtvwW.pdf>. Recup.: Abril 2020.

*Corpórica*. El mismo J.-L. Nancy recuerda que la ontología del ser es una Ontología -*Excriptural*- de los cuerpos<sup>1812</sup> de ahí que solo le quepa: *o la palabrería o una poética*.

Más precisamente: tocar el cuerpo con lo incorporal del sentido. La excripción de nuestro cuerpo, he ahí por donde primariamente hay que pasar. Su inscripción-afuera, su puesta fuera del texto como el movimiento más propio del texto: el texto mismo abandonado, dejado sobre su límite. No hay más que una línea in-finita, el trazo de la misma escritura ex-crita, que proseguirá infinitamente quebrada, repartida a través de la multitud de los cuerpos, línea divisoria de todos sus lugares<sup>1813</sup>.

Veamos en primer lugar algunos antecedentes filosóficos, para retomar luego otros psicoanalíticos.

M.- Ponty, recuerda que "Todo lenguaje se enseña, en definitiva, a sí mismo e importa su sentido en el espíritu del oyente<sup>1814</sup>. Se da, pues, ya sea en el que escucha o lee, ya sea en el que habla o escribe, "un pensamiento dentro de la palabra que el intelectualismo no sospecha".

J.-F. Lyotard, por su parte, dictamina que "esta afirmación de banda, este bandidaje, se escribe con tanto dolor que hace temblar la mano, marcado por un derroche de cantidades importantes de energía que se utilizan para hacer soportable algo que no lo es, que quizá sea esta acumulación misma de potencias"<sup>1815</sup>. Representar, enuncia, "es presentar lo impresentable"<sup>1816</sup>.

Escribir conforme a esa actitud, dice, es olvidar. G. Deleuze, en cambio, recuerda que "la cosas se ponen al escribir por sí mismas y para sí mismas": instantes eternos que vienen a entrar en contacto humano con el pensamiento<sup>1817</sup>. En su texto del 80 con Cl. Paarnet, Deleuze<sup>1818</sup>, habla de los flujos, del cuerpo, del deseo, del gozo y del psicoanálisis. Ahí, se nos dice que "escribir no tiene otra función que ser un flujo que se conjuga con otros flujos"... la escritura realiza la conjunción, la transmutación de los flujos por los que la vida escapa del resentimiento de las personas, de las sociedades. Pero de todos esos cuerpo a cuerpo surge una especie de vapor intracorporal que ya no consiste en cualidades...sino los resultados de esas acciones y pasiones...puesto que participan más bien de un extra-ser que rodea todo lo que existe<sup>1819</sup>.

Dice E. Lévinas<sup>1820</sup>: "pero la huella, que viene de tal manera tomada por un signo, tiene todavía esto de excepcional respecto de otros signos: ella significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto en el cual ella sería el objetivo". "La huella sería la indecibilidad misma del ser, su omnipotencia respecto a toda negatividad, su inmensidad incapaz de encerrarse en sí y de alguna manera demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Sí. Y, en efecto, hemos tendido a decir que la huella no pone en relación con aquello que sería un menos que ser, sino que obliga en relación con el infinito, con lo absolutamente Otro".

Para G. Agamben: el sujeto no es algo que pueda ser alcanzado directamente como una realidad sustancial presente en alguna parte; por el contrario: "es aquello que resulta del encuentro y del cuerpo a cuerpo con los dispositivos en los cuales ha sido puesto en juego". Puesto que también la escritura -toda escritura- es un dispositivo, y antes que

---

<sup>1812</sup> Nancy, J. L. *La mirada del retrato*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006: 100.

<sup>1813</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid.2003: 12.

<sup>1814</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona. 2000: 177.

<sup>1815</sup> Lyotard, J. F. *Economía libidinal* (1974). Ed. FCE. México. 1990: 18.

<sup>1816</sup> Lyotard, J. F. *Dispositivos pulsionales*. Ed. Fundamentos. Madrid. 1981: 9.

<sup>1817</sup> Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid.2002: 283.

<sup>1818</sup> Deleuze, G. y Paarnet, Cl. *Diálogos* (1980). Ed. Pretextos. Valencia.2000.

<sup>1819</sup> Op. cit.: 71.

<sup>1820</sup> Lévinas, E. *La huella del Otro*. Ed. Taurus. México DF. 1998: 69 y 71.

ninguno, el lenguaje<sup>1821</sup>.

R. Barthes, recuerda que "el rostro japonés carece de jerarquía moral, su morfología no puede ser leída con detenimiento según el eje de una interioridad sino al modo "escritural" donde se dirá la forma vacía del placer"<sup>1822</sup>. En su gran texto: *El grado cero de la escritura*<sup>1823</sup>, recuerda que la escritura es esa otra realidad que está entre la lengua y el estilo. La escritura *en su grado cero*, es una escritura indicativa o amodal, hecha de su ausencia, como modo de existir de un silencio. Lo poético, está siempre fundado en un desplazamiento del nivel de percepción.

J. Derrida, gran deconstructor de la letra, en su temprana obra (1969) la *Escritura y la diferencia*<sup>1824</sup>, con inconfundible aroma lacaniano y sin embargo al contrario que este, que escribir es no hacer proceder en absoluto por su sentido sino elevar al mismo tiempo la inscripción: "es porque la escritura es inaugural por lo que la escritura es peligrosa y angustiante"<sup>1825</sup>. Escribir, comenta, es saber que lo que se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada. "Cuando el escrito está difunto como signo-señal, es cuando nace como lenguaje", dice entonces, lo que es justamente por no permitir más que a sí, signo sin significación. Ahora bien, paradójicamente solamente la inscripción...tiene potencia de evocar...la palabra fuera de su sueño de signo. La escritura, entonces, "crea el sentido consignándolo", confiándose a un grabado, a un surco, a un relieve, a una superficie que se pretende que sea transmisible hasta el infinito<sup>1826</sup>. Escribir, pues, "sería actuar astutamente con la finitud y querer alcanzar el ser, fuera del ente". La letra es "separación y límite" en que el sentido se libera de quedar encerrado en la soledad aforística. Si la escritura no es "desgarradura de sí en dirección a lo otro en el reconocimiento de la separación infinita": si aquella es un deleitarse consigo misma, placer de escribir por escribir...entonces se autodestruye<sup>1827</sup>. La escritura es el desenlace del sentido: "metáfora-para-otro-a-la-vista-de-otro-aquí-abajo, metáfora como metafísica", donde el ser tiene que ocultarse si quiere que aparezca lo otro<sup>1828</sup>. La escritura se escribe, pero "también se hunde en su propia representación"<sup>1829</sup>. ¿No es acaso escribir, una vez más, confundir la ontología y la gramática<sup>1830</sup>.

Toda nuestra escritura, afirma J. Derrida en *El paso (no) más allá*, sería eso: el afán por lo que jamás fue descrito en el presente siglo pasado por venir<sup>1831</sup>. El "escribir procede de lo fragmentario cuando todo ha sido dicho"<sup>1832</sup>.

Y como enuncia J. L. Nancy: "lo que se llama escritura y lo que se llama ontología solo tiene que ver con esto: con la colocación de lo que se queda, aquí, sin sitio"<sup>1833</sup>. Definiendo que: "un cuerpo es esto: lo que de una escritura, y propiamente de ella, no es para leer"<sup>1834</sup>.

La *Escritura*, es un tema central en el corpus psicoanalítico tanto por el lugar epistémico que ocupa, como por sus ramificaciones presentes en todo lo que se vino en denominar "artefactos de lo real", Pues como ya dijera Lacan en "*La Tercera*": "*La letra*,

---

<sup>1821</sup> Agamben, G. *Profanaciones*. Adriana Hidalgo editora S.A. Córdoba. Buenos Aires. 2005: 93-94.

<sup>1822</sup> Barthes, R. *El imperio de los signos*. Ed. Seix Barral Barcelona. 2007: 125.

<sup>1823</sup> Barthes, R. *El Grado cero de la escritura* (1953). Ed. Siglo XXI. Mexico, 1989.

<sup>1824</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona. 1989: 20.

<sup>1825</sup> Op.cit.: 21

<sup>1826</sup> Op.cit.: 23.

<sup>1827</sup> Op.cit.: 103.

<sup>1828</sup> Op.cit.: 46.

<sup>1829</sup> Op.cit.: 92.

<sup>1830</sup> Op.cit.: 106.

<sup>1831</sup> Derrida, J. *El paso (no) más allá*. Ed. Paidós. Barcelona.1994: 46.

<sup>1832</sup> Op.cit.: 73.

<sup>1833</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid.2003: 15.

<sup>1834</sup> Op.cit.: 68.

únicamente a partir de allí tenemos acceso a lo real”<sup>1835</sup>.

En: “*La función de la escritura en la experiencia psicoanalítica*”, Araceli Fuentes 1836 hace un recorrido por la teorización de J. Lacan acerca de la letra y la escritura: en ella, comenta que se inaugura con su seminario sobre *La Carta Robada* (1957), sigue con su escrito de ese mismo año titulado: “*La instancia de la letra en el inconsciente*” (1957), continua en 1971 con “*Lituraterrre*” (*Sem. XVIII*), hasta el final de su enseñanza, en el *Sem. XX, Encore* (1972-73).

Con Lacan, la palabra supone que tiene efectos de escritura, de hecho, lo que se descifra en la palabra bajo transferencia, tiene efectos de escrito. De este modo, se puede constatar una secuencia que va de la palabra al escrito, y del escrito a lo real. En el *Sem. XVIII*, va a buscar lo que hace función de real en el saber, a través de la escritura lógica y sus impases. Y diferencia entre la letra, que sitúa del lado de lo real y el significante, que pertenece al semblante. “Lo que se escribe en el cuerpo, dice Lacan, reproduce la mitad de goce del sujeto (a)”. Por una parte, ya había dicho que el sujeto surge a partir del borramiento del rasgo unario, lo que justifica que el sujeto sea en esencia: defensa. Por otra parte, la otra mitad del sujeto, la que no puede ser representada puede escribirse: eso es la “a”, la letra de goce que se escribe como un acontecimiento del cuerpo.

Junto con esto, Lacan distingue, también, el rasgo unario de la letra, el primero, del lado del sujeto y la letra del lado del objeto. Esta letra, imposible de escribir, queda demostrado por la escritura repetida del Uno que constituye el real propio al psicoanálisis, como más atrás comentábamos. De hecho, la letra del inconsciente de la que se goza en el síntoma es idéntica a sí misma, no llama a ningún complemento, ni pide nada. Si es verdad, continúa la autora, que los efectos de Lalangue exceden lo que el sujeto puede atrapar y que el Uno encarnado, letra del síntoma, permanece indeciso, entre el fonema, la palabra, la frase o incluso todo el pensamiento, poder localizar la letra del síntoma sólo se puede hacerse de forma hipotética. Es decir, que “de aquellas letras que constituyeron nuestra corporización como irrupción del Otro sobre el goce, por la propia indecisión, de eso apenas puede saberse”.

Vayamos ahora al cuerpo de la escritura. Pues la escritura no deja de ser cosa del cuerpo.

Dice Lacan en “*Función y campo de la palabra*” (1953) que la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte: “en los monumentos: y esto es mi cuerpo”<sup>1837</sup>. En 1971, alude que el término paradoja: “sólo toma cuerpo si ponen este yo miento en un papel, en calidad de escrito. Todo el mundo percibe que no hay nada más verdadero que pueda decirse, llegado el caso, que decir Yo miento”<sup>1838</sup>; y más adelante: “lo que vemos edificarse como primer modo de sostener en la escritura lo que sirve de lenguaje...es muy obvio que el origen de este esbozo ya estaba ligado a algo que marca el cuerpo con una posibilidad de ectopia y de errancia, que sigue siendo problemática”<sup>1839</sup>.

En su “*Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*” (1975) alude a la psicósomática, en los términos que se trata de un domino más que inexplorado: “Finalmente, es de todos modos del orden de lo escrito. En muchos casos no sabemos leerlo. Todo sucede como si estuviese escrito en el cuerpo, algo que no es dado como un enigma. No es para nada sorprendente que tengamos como analistas esa sensación”<sup>1840</sup>. “El cuerpo en el

---

<sup>1835</sup> J. Lacan. *I y T.2*, 1974: 106.

<sup>1836</sup> Fuentes, A. 2011. “*La función de la escritura en la experiencia psicoanalítica*”. Ed. Revista LETRAS N°1. Madrid. En: <https://lecturalacanianana.com.ar/la-funcion-de-la-escritura-en-la-experiencia-psicoanalitica-parte-i/>. Recup.: Abril 2020.

<sup>1837</sup> Lacan, J. *EC* 1.1990: 249.

<sup>1838</sup> Lacan, J. *Sem. XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. 2009: 14.

<sup>1839</sup> Op.cit: 16.

<sup>1840</sup> Lacan, J. *I y T. 2*. 1988: 137.

significante hace rasgo y rasgo que es Uno. Traduje el *einzigster Zug* que Freud enuncia en su escrito sobre la identificación como *rasgo unario*. Alrededor de ese rasgo unario gira toda la cuestión de lo escrito...Tampoco Freud emplea en balde el término *Fixierung* -es porque el cuerpo se deja llevar a escribir algo del orden del número”<sup>1841</sup>. Vayamos a continuación a por algunas referencias millerianas.

J.-A. Miller en su Seminario *El partenaire-síntoma* de 1997-1998 comenta que es necesario hacer lugar a la cuidadosa diferenciación que Lacan establece entre “el goce la palabra y el goce de la escritura”, que son dos modos distintos de gozar del significante<sup>1842</sup>. Que no haya relación sexual no impide que haya una relación de goce con el partenaire-síntoma, y que se formen parejas en las que “uno para el otro es medio de goce”. Y esto ocurre, si bien no por un diálogo, “a través de la movilización de la palabra y de la escritura”<sup>1843</sup>.

En *Los usos del lapso*<sup>1844</sup>, comenta que, para Lacan, la función de la palabra se sustrae a partir del campo del lenguaje que tiene valor “de lugar del Otro: lugar, materializado por la escritura Eso nos hace introducir, la extimidad del cuerpo para el sujeto”<sup>1845</sup>.

En *Piezas sueltas*, se pregunta: ¿qué es lo que Lacan elige como elemento mínimo en el seminario *El Sinthome?*, y responde que “la escritura del ego, la consistencia. La consistencia mínima está en el nivel del elemento cuerda. Aquí encontramos el Uno”<sup>1846</sup>.

En *Illuminations profanes* (2005b), recuerda que cuando Lacan dice que la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras, se refiere a una práctica de la palabra que se deposita como escritura. Por ello se interrogó hasta la extenuación cómo formular con el lenguaje algo a nivel de lo real.

En *El ultimísimo Lacan* Miller, recordará que “del encuentro entre la lengua y el cuerpo nacen las marcas del cuerpo”. Lacan intentará hasta el final, elaborar un modo de pensamiento disyuntivo de lo imaginario, que no esté basado en la adoración de Un-Cuerpo sino “emparejado con la escritura que permitiría alcanzar lo real”<sup>1847</sup>.

En *Sutilezas analíticas* (2008-2009), por su parte, refiere que la matriz de la incidencia del Otro sobre el cuerpo lo marca como “carne para gozar: Lacan lo llama la *gloria de la marca*”<sup>1848</sup>.

El inédito seminario *El Ser y lo Uno* (2011) remite de continuo a la significación de la letra y la escritura. Al poner en evidencia al cuerpo como lugar del ser y lo Otro, dejando lo simbólico de lo real para lo Uno, vemos el progresivo valor que va tomando la escritura en su obra. De lo que se trata es de una escritura de la existencia, el trabajo de la letra y de la huella, “las cifras son letras”, y de lectura. Es decir, es la lectura lo que cuenta en lo que escucha, lo que apunta al “escrito primario”. El síntoma, que no responde a las formaciones de la palabra, es correlativo a una “inscripción” obligando a introducir la escritura en el lenguaje. De los estatutos del significante “el de la palabra es segundo respecto a la letra, que es primero”. La marca, es también un significante paradójico: no entra en un sistema que sería la estructura de lenguaje; “pero vale como una insignia, solitaria, que identifica un cuerpo como objeto de goce”. La letra, es como una sustancia y la escritura la medida de la existencia, de ahí que el “Uno de la existencia se funde en un efecto de escritura y no de significación. Ahora bien: ¿por dónde vino el Uno?, se pregunta. Pues bien, llegó por el significante, por la “sustancia significante”.

---

<sup>1841</sup> Op.cit.: 139.

<sup>1842</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 400.

<sup>1843</sup> Op.cit.: 411.

<sup>1844</sup> Miller, J. A. *Los usos del lapso* (1999-20000). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2004.

<sup>1845</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 461.

<sup>1846</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 417.

<sup>1847</sup> Op. cit.: 112.

<sup>1848</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 251.

El *Uno del Goce* no se descifra porque es una escritura salvaje del goce, “una escritura del Uno solo por completo”. Por tanto, si la castración es lo que hace cesar el síntoma, este puede inscribirse en un discurso de lo real cesando en los enredos del sentido: “es ahí cuando se introduce la escritura”. De ahí que en: “*Leer un síntoma*”<sup>1849</sup>, diga que el psicoanálisis no es solo cuestión de escucha, listening, también “es cuestión de lectura, reading”. En el campo del lenguaje, apunta el autor, el psicoanálisis toma su punto de partida de la función de la palabra “pero la refiere a la escritura”. Hay una distancia entre hablar y escribir. La lectura, el saber leer, consiste en mantener a distancia la palabra y el sentido que ella vehiculiza a partir de la escritura como fuera de sentido, como *Anzeichen*, como letra, a partir de su materialidad. Y concluye con una gran precisión a niveles clínicos: que mientras que la interpretación que se sostiene puramente a nivel de la palabra no hace más que inflar el sentido, la disciplina de la lectura apunta a la materialidad de la escritura, es decir la letra en tanto que produce el acontecimiento de goce que determina la formación de los síntomas.

En síntesis. En el esclarecimiento de J. A. Miller podemos concretar que el goce es efecto del significante y que, a su vez, este es producido por el anterior. De ahí que lo real sea letra que produce significantes, cernida por Lacan como litoral, entre piedra y borde, entre lo real y lo simbólico.

Por su parte, E. Laurent<sup>1850</sup> nos dice que el goce como causa se impone, pero escapa radicalmente a ser nombrado, solo puede serlo a través de la metáfora. El texto de la letra tiene que incluir una topología que autorice su deformación constante y permita la renovación de la interpretación como una materialidad de la hiáncia<sup>1851</sup>. Y, en segundo lugar, que la letra articula el texto que se teje, por el juego del equívoco central en el lenguaje. La letra, como apuntó Lacan, hace litoral entre el significante y el goce. En ese sentido, en tercer lugar, Lacan utiliza la letra que toca lo ilegible. Si la letra, permite el deslizamiento de las significaciones; el sentido permite la condensación, como metáfora y sustitución. O el desplazamiento, como metonimia. De ahí, que la metáfora pueda decirse como el “eco generalizado de la substancia fónica”. “Lalengua no encuentra el apoyo en la referencia, pero si en el modo particular de la escritura que viene a recoger las marcas de goce”<sup>1852</sup>, es decir, sostiene más adelante: “no se sostiene más que de la metáfora”<sup>1853</sup>.

Así, el semblante instituye un doble que se apoya en la escritura. De ahí, el debate con Derrida. Si para este la escritura aparece como impresión y marca, para Lacan, aparece como “apoyo”. En este sentido se reenvía la palabra a la escritura, no tanto como sujeto supuesto saber, sino la lectura “en acto” del inconsciente. Y lo que está primero no es el inconsciente sino un acto. “hacemos jugar esta escritura cada vez cada vez que hacemos escucha un equívoco que hace valer la hiáncia entre la palabra y lo escrito”<sup>1854</sup>.

La “escritura apoyo”, pues, hace valer los registros diversos del “equívoco”, alarga el campo de las interpretaciones del sujeto que tiene un cuerpo “un cuerpo que goza de los equívocos en la fisura del cuerpo que uno tiene.

*No hay relación (toda) escritural*: decimos nosotros. Tal es en consecuencia la relación que se establece entre el trazo y la palabra. Ya sabemos, en palabras de J. Alemán, que existen cosas que se escriben y cosas que no se escriben. Si el signo designa algo para alguien, por muy arbitrario que sea, la escritura en tanto goce del cuerpo y sentido deja al pario de la contingencia su perforación material en el viviente, para poder hacer

---

<sup>1849</sup> Miller, J. A. “*Leer un síntoma*”. Blog AMP a 18 julio, 2011. En: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1850</sup> Laurent, E. *El nombre y la causa*. Ed. IIP. Conicet. Córdoba. Buenos Aires. 2020.

<sup>1851</sup> Op.cit.: 50.

<sup>1852</sup> Op.cit.: 59.

<sup>1853</sup> Op.cit.: 61.

<sup>1854</sup> Op.cit.: 68.



síntoma del encuentro con el no hay.

Lo que (no) se escribe, lo que no cesa de no escribirse, es lo real mismo, lo imposible, hasta el punto que no existe goce sin escritura dado que la escritura misma requiere del recorte de un real: Eso, se escribe. Si la escritura es el ser de la imposibilidad misma, entonces la escritura es lo que permite que el goce se inscriba...Es lo que Lacan, tomando las categorías aristotélicas en su última enseñanza, desarrollaría en las siguientes modelizaciones: cuando lo imposible (“lo que no cesa de no escribirse”), encuentra lo contingente (“lo que cesa de no escribirse”), lo necesario (“lo que no cesa de escribirse”) torna en posible (“lo que cesa de escribirse”).

*Cuerpo y lenguaje se unen en el sinthome para localizar el goce*, de ahí que lo que se escribe como síntoma sea el encuentro contingente entre las palabras y el cuerpo. Si el síntoma es lo que permite que el inconsciente real se anude al transferencial su efecto consiste en pasar de una escritura real a la sintomática, por eso, no es lo mismo el goce opaco, inefable, que horada el cuerpo que hacer un uso del sinthome de la pulsión.

En consecuencia, si la palabra tiene que pasar por la escritura para devenir significativa, la letra es remedo y remedio del cuerpo; pues lo que se deja de escribir es un sentido, en tanto algo se pierde, y el residuo que queda es la letra misma, lo que no termina de entrar en la articulación significativa desde el lado de lo real: eso es lo que Lacan denominaría como la a-palabra.

De esta manera, tal y como dijimos más atrás, el cuerpo hace escritura y la escritura hace cuerpo (firma, forma y flujo, dijimos): pues: “solo hay excreción por la escritura, pero lo escrito sigue siendo ese otro borde distinto que la inscripción”. Dado que en toda escritura un cuerpo es “el otro-propio borde: un cuerpo es pues también el traslado, el trazamiento y la traza”<sup>1855</sup>. En consecuencia, no habría vacío, ausencia, huella sin marca, pues si siempre de la escritura queda un resto, un fragmento, esto sucede porque no todo se escribe y no-todo, se escribe. La presencia y la ausencia, el exceso y la falta hacen comparecer a la huella, el trazo; podemos decir, puesto que la marca es goce mismo; “sin serlo del todo y siéndolo no-todo”.

Dice Nancy: “El cuerpo de gozo, goza de si en tanto este sí es gozado (que gozar/ser gozado, tocar/ser tocado, espaciar/ ser espaciado) constituye aquí la esencia del ser”<sup>1856</sup>. Es en la intersección, en el encuentro de dos “cuerpos”, de dos superficies, en el recorte de su goce, donde la escritura se funda como objeto. Será en ese *decalage* de la huella, de la marca al trazo, que la escritura hace del cuerpo su primera ajenidad, su alteridad, ya que al inscribirse lo Uno, el Otro va de suyo, enigmático, instaurando lo siniestro en y del Otro. No podremos ignorar, pues, que lo escrito, lo trazado, en tanto concurrencia primero de Lalengua, en la marca, y luego del Lenguaje (objeto y significativo) al convocar un acontecimiento sobre un cuerpo viviente, efecto de cesión y desprendimiento, se presenta como una suplencia y suplemento del trauma.

Por eso, para Nancy, escritura quiere decir: un gesto para tocar el sentido, de manera que escribir es el pensamiento dirigido enviado al cuerpo. Como apunta, el cuerpo significativo solo encarna una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser cuerpo sin un espíritu que lo desincorpora<sup>1857</sup>: “Nosotros tocamos cierta interrupción del sentido y esta interrupción del sentido tiene que ver con el cuerpo, ella es cuerpo”<sup>1858</sup>.

La escritura, por lo tanto, “se dirige de ahí hacia allá lejos en el aquí mismo”<sup>1859</sup>. No le ocurre, otra cosa a la escritura, si algo le ocurre, que tocar. “No sé de escritura que no toque” dirá Nancy, pues “escribir toca el cuerpo, su presencia”<sup>1860</sup>.

Por su parte J. Derrida, en el mencionado texto sobre *El Tocar*, escribe que la psique,

---

<sup>1855</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid.2003: 67.

<sup>1856</sup> Op.cit.: 91.

<sup>1857</sup> Op.cit.: 55.

<sup>1858</sup> Op.cit.: 97.

<sup>1859</sup> Op.cit: 18.

<sup>1860</sup> Op.cit: 12.

intocable, intacta, “tiene un cuerpo, ella es un cuerpo, pero intangible”<sup>1861</sup>. No se puede tocar más que un cuerpo extenso, “pero no toda extensión es necesariamente tocable”<sup>1862</sup>. No en vano contingencia y pertinencia se nos presentan como figuras del tacto. El tocar, en todo caso, resulta así limítrofe, toca lo que no toca, no toca, se abstiene de tocar en lo que toca...ella instala en efecto un parentesco que parece a la vez conjuntivo y disyuntivo<sup>1863</sup>. “Nadie, ningún cuerpo propio ha tocado jamás...algo tan abstracto como un límite. Pero a la inversa...jamás se tocó otra cosa que un límite”<sup>1864</sup>. En este aspecto, ya no es posible plantear la cuestión del tocar en general, de alguna esencia del tocar...antes de determinar el “quien” y el “que”.

De esta manera, Derrida puede determinar que cada cual puede firmar el “*hoc est enim... corpus meum*” que puede<sup>1865</sup>.

Inferiremos, por tanto, que no existirá escritura que no pase por el cuerpo. No en vano cuerpo y escritura se solapan y coalimentan hasta el punto de asimilarse éxtimamente en la escritura del cuerpo o el cuerpo de la escritura.

¿Sería dable, pues, remitirse a una poética, una retórica, corpórica?:” el sentido absoluto del mundo de los cuerpos, su mundialidad y su corporeidad misma: la excreación de sentido, el sentido excrito” dice Nancy<sup>1866</sup>”.

En dicho proceso de *excritura-de(ex)crituración*, por tanto, tendrían cabida las: somatografías, los jeroglíficos, suspensiones, territorializaciones, desgarros, petroglifos, rasgaduras, retales, jirones, veladuras, incisiones, mosaicos, estelas, iteraciones, hendiduras, relieves, iteraciones, incisiones, somatogramas, prótesis, caligramas, espectros, tomías, coreografías, cartografías, corpografías, pliegues, dislocaciones, anamorfosis, segregaciones, escansiones, diseminaciones, puntuaciones, retazos, inserciones, huellas, trayectos, espasmos, remiendos, síncopas, bosquejos, agujeros, espaciamientos, aperturas, oquedades, surcos... del eso que se trazó en el cuerpo, de sus aporías y encarnaciones, haciendo de la lectura la modalidad por la que el Otro condesciende a la imposibilidad del todo de la escritura.

Partiendo, por tanto, de una Ontología Escritural, generalizada, del cuerpo -“a cada cual su escritura” se puede decir- deberemos prestar cuenta a: la imagen, la letra, la acción, el gesto, el significante, las puntuaciones, números, el acto, el trazo, la metonimia, la homofonía, el corte, la motricidad, las salmodias, los kinogramas, la palabra, las cifras...como modalidades escriturales del goce que en sus tres di(t)mensiones conferirán cuerpo singular al ser-dicente.

Es ahí de donde nace nuestra hipótesis de una *Escritura Generalizada del goce*: la de un cuerpo de la letra y la de las letras del cuerpo-hablante. El goce, diciéndose de muchas maneras, palabra incluida, puede consignarse a partir de las marcas, del tatuaje que dejó sobre el cuerpo su encuentro con Lalengua. Un *collage de piezas sueltas*, una *trapera*, un *puzzle*, *retazos*, *mecano*, *esbozos*, un *potaje de ropa vieja*, un *palimpsesto*, un *mosaico*, una *ensalada un trencadis*, un *jeroglífico* o su *patchwork*...eso son los cuerpos.

Si el cuerpo es el recorte de su inconsistencia e incompletud en sus letras olvidadas, nunca dichas o siempre grabadas, encontraremos la cifra nunca última que dice la letra del ser. Así, dicha *Poética Corpórica*, esa tropología somática, con sus variadas declinaciones retóricas y estilísticas pondría el acento en el sin-sentido y no-sentido, también en el sentido, a la hora de enfilar una clínica y una política que aluda a los cuerpos hablantes.

No en vano recuerda Agamben, que, si la poesía posee su objeto sin conocerlo, la

---

<sup>1861</sup> Derrida, J. *El Tocar*, Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011: 38.

<sup>1862</sup> Op.cit.: 48.

<sup>1863</sup> Op.cit.: 107.

<sup>1864</sup> Op.cit.: 157.

<sup>1865</sup> Op.cit.: 95.

<sup>1866</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 82.

filosofía lo conoce sin poseerlo: “El sentido absoluto de los cuerpos, su mundialidad y su corporeidad misma: la excreción de sentido, el sentido excrito”<sup>1867</sup>.

Pensar en las líneas de fuerza -de la inscripción corpórica del inconsciente desde la singularidad de cada ser-parlante- que pueden converger en un saber *somático*<sup>1868</sup> queda como un proyecto abierto al diálogo que no puede ser sino homológico a la propia condición del cuerpo.

El cuerpo es la tónica de todos sus accesos, de sus aquí/ahí, sus fort/da, sus idas y venidas, tragar y escupir, inspirar y expirar, abro y cierro. Así esta palabra cuerpo que al instante sustrae su propia entrada y la incorpora a su opacidad. Corpus, corpse, körper, corpo, cuerpos y gritos, cuerpo y alma, a cuerpo descubierto<sup>1869</sup>.

Pues tal y como colegimos del goce de la vida y su encuentro traumático con Lalengua, surge un real en tanto exceso o agujero, que mortifica y desvitaliza el cuerpo. Pero dicha pérdida es recuperada bajo diversas modalidades -las que otorgan Vida al ser dicente- y que van desde la instauración de los goces y el lenguaje, hasta los objetos, las identificaciones, las suplencias y los síntomas pasando por los afectos o sus semblantes. De manera tal que es lo real mismo, el que nos da la vida, mientras que la palabra, desvitaliza, mata la Cosa, tal y como lo pensó Hegel.

Formas todas ellas, de escriturar la imposibilidad de la relación sexual, de defenderse ante lo real siendo justamente la recuperación del goce en el cuerpo del otro por donde contingentemente pueda emerger algo del deseo. El *parlêtre*, el cuerpo del ser hablante está anclado en lalengua; lalengua, recordará Miller, no es el lenguaje, es anterior a este: no hay orden gramatical, ni intención comunicativa, ni querer decir, ni siquiera sentido por eso, es del orden del agujero. Ese encuentro del significante con el cuerpo, contingente, marca el cuerpo con una traza inolvidable, lo que Miller denomina como *Acontecimiento de Cuerpo*, un acontecimiento de goce, al fin, y el *sinthome* es la respuesta a ese encuentro. Es en este suceso, que se vive retroactivamente como irrupción y ofrecimiento de un Otro, con valor traumático como de manera insondable, el sujeto debe elegir entre quedar alienado a lo real de la lalengua identificado a una posición pulsional sin regular, fusión sin anudar o, por el contrario, condescender al Lenguaje para propiciar efectos de significación y deseo que son los que constituyen al sujeto en un discurso con-sentido. De hecho, el mismo Freud siempre afirmó la inserción traumática del lenguaje sobre el cuerpo.

El “valor de significación de estas formaciones del inconsciente, se redoblan entonces con un valor de goce sacado del eco que esas mismas significaciones encuentran en el cuerpo. Así, el acontecimiento del cuerpo surgiría de esta inscripción debido a que los pensamientos son del cuerpo”<sup>1870</sup>.

### 10.3.7. Elogio de la Presencia<sup>1871</sup>.

Continuemos con la *Presencia*. La diferencia “radical”, ontológica, que marca la *presencia* de los cuerpos es un viejo tema al que le dedicamos un tiempo, hace años<sup>1872</sup>.

---

<sup>1867</sup> Op.cit.: 93.

<sup>1868</sup> Rodríguez. Ribas, J. A. “*Epistemología de la Psicomotricidad*”. En III Congreso FAPEE. Inédito. Barcelona. 2005.

<sup>1869</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 45.

<sup>1870</sup> AA.VV. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 24.

<sup>1871</sup> Escribimos este capítulo a rebufo del mes y medio (que llevamos) de “confinamiento” y aprovechando para redactar varios artículos, muy centrados en este tema. La cuestión de la presencialidad como radical diferencia, se torna, en este proyecto corpórico, de una capitalidad extrema.

Que no es lo mismo un acto educativo, terapéutico o político, por nombrar estas tres profesiones “imposibles” para Freud, si suceden bajo la forma presencial o virtual es un hecho empírico bien constatable; que dicha diferencia marcará un antes y un después en numerosas esferas de la vida subjetivas también lo es. Y que el impacto que puede llegar a tener sobre ciertas prácticas, en concreto la nuestra y en caso de generalizarse la virtualidad, también resulta otra obviedad. Dice Miller:

Se entiende que Un-cuerpo es lo que el ser humano tiene que traer a un análisis...si la palabra fuese lo único implicado en un análisis no se entendería porque el teléfono o internet no son medios adecuados<sup>1873</sup>.

Y, sin embargo, “el cuerpo es lo más difícil” decía nada menos que un M. Heidegger en *Zollikón*<sup>1874</sup>; un “misterio” comentaba J. Lacan o “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, Spinoza. Algo que puede darse muy por sentado en nuestra clínica del acto, “poner el cuerpo en juego”, no resulta nada sencillo de explicar y formalizar sin caer en una suerte de banal y acelerada tautología autoexplicativa.

Concretemos el tema: ¿qué diferencia habría entre la lógica de una pantalla, con la que se puede hablar y ver, y el contacto bajo presencia aunque fuera a cierta distancia?; incluso: ¿qué diferencia habría entre un replicante cyborg y un humano?<sup>1875</sup>. Máxime cuando, como presupuesto inicial admitimos que el Otro, dado que no existe, no es inmutable. Al contrario, sus mutaciones van a influir decisivamente en el proceso mismo de vitalización y corporización del goce de la Vida en su encuentro con Lalangue. Y, en segundo lugar, que nada garantiza que la propia emergencia del descubrimiento freudiano sea un simple accidente en la Historia acontecida del Ser; pues, a pesar que el inconsciente pueda ser transindividual no en todos los sujetos está garantizada su existencia como defensa a lo real que nos habita.

Digamos para empezar, que el cuerpo es de las pocas certezas que nos habita<sup>1876</sup>. Incluso en momentos de máxima despersonalización y extrañeza subjetivos los sujetos hacen del “ser o del tener un cuerpo”<sup>1877</sup> la topología y tipología de su identidad carnal, lo cual no evita que tal y como enuncia Lacan: “la angustia sea la sensación de verse reducidos a un cuerpo”. Así dice J.L. Nancy:

El cuerpo es venida a presencia. O bien es por él y en él, por lo que hay significación (corporeidad del lenguaje) y el cuerpo significante obstaculiza el sentido. O bien es de él de lo que hay significación, es a él a quien el sentido interpreta<sup>1878</sup>.

---

<sup>1872</sup> Recuperamos un texto del 2009: “*Cuerpo: Inconsciente. Elogio de la presencia*”, que en su momento publicamos en *Freudiana* Nº 58. Ed. RBA. Libros. Barcelona.: <https://www.freudiana.com/cuerpo-inconsciente-elogio-de-la.../>. El original, una conferencia para los colegas andaluces, puede descargarse desde nuestro Blog: “*Cuerpo:Inconsciente*”: <https://jrribas.blogspot.com/>

<sup>1873</sup> Miller, J. A. *El ultimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 108.

<sup>1874</sup> Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*. Ed. Morelia. Morelia. México. 2007.

<sup>1875</sup> Véase la película *Blade Runner*. Donde un replicante casi perfecto, coherente, racional, lógico, sostiene una foto frente a un humano ilógico, fullero, tramposo... pero con historia: ¿sería eso lo que hace Humanos a los cuerpos-hablantes?

<sup>1876</sup> *No es lo mismo una "certidumbre" que una "evidencia"*. Si la segunda es el efecto replicable de una concatenación formulable causa-efecto, científica y cuantificable; la primera es del orden subjetivo, singular y experiencial, inapelable e infalible, inexorable e irreductible a cualquier argumentación racional; lo que no quita para que pueda llegar a serla. La certeza se presenta bajo las especies de los Afectos (amor, odio, angustia, tedio...) aunque de su formalización se encargue el semblante.

<sup>1877</sup> Porque un cuerpo se *tiene*, al decir de Lacan, pero también se *es*, según J. A. Miller. Nosotros añadimos, *lo Hay y existe*, en ese arco que va desde lo preóntico, óptico y ontológico de la corporización hasta la corporeidad y corporalidades.

<sup>1878</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid, 2003: 51,55.

Desde una perspectiva óptica, la *presencia*, según Heidegger, convoca como mínimo dos sentidos: el *corporal* (*praesentia corporalis*) y el *temporal* (*praesentia temporales*)<sup>1879</sup>. Dado que la carne habitada por el Lenguaje se constituye como la primera ajenidad, (des)propiado, (im)propio, (des)fundamentado, como una expropiación enajenante; por definición<sup>1880</sup>, la presencia en-si-misma *es intransferible* a causa de su imposible fusionalidad (dos cuerpos, no pueden ser uno), su imposible ubicuidad (un cuerpo no puede estar en dos lugares distintos) y la imposible ubiconía (un cuerpo no puede estar simultáneamente en dos tiempos distintos): “Dos cuerpos no pueden ocupar simultáneamente el mismo lugar. *Cuerpos impenetrables*: solo es penetrable su impenetrabilidad”<sup>1881</sup>.

En consecuencia, lo real de la presencia, *per sé*, introduce la imposibilidad.

En segundo lugar, para Lacan, el cuerpo es el Lugar del Otro, el depositario de las palabras y los significantes, el lugar de lo Simbólico de Lalingua y el Lenguaje. Pero como “no hay un goce que no sea sin cuerpo”<sup>1882</sup> el cuerpo deviene el soporte de lo real de la satisfacción pulsional, al parcializar sus goces y convertirlos en objetos, como plus, resto y causa de deseo. Pues, tal y como enuncia J.A. Miller: “lo real del inconsciente es el cuerpo hablante”<sup>1883</sup>. De hecho, algo del goce del cuerpo ha debido de perderse o ser cedido para que una representación pueda constituirse como semblante<sup>1884</sup>.

Sabiendo, sin embargo, que ninguna representación de la realidad, por muy estructurada y equivalente que sea puede absorber y representar todo el real puesto en juego. Pues, como dice Patricia Castillo Becerra<sup>1885</sup>, a propósito de Lévinas: “De tal modo, la tarea de la reconstitución de la subjetividad era mostrarla en principio desde un escenario previo a la ontología...en donde dicha subjetividad, cuya morada radica en la corporalidad, se encuentra transida de gozo, deseo, cansancio, aburrimiento; pero que tiene como principio a un sujeto que, después de verse conformado, concibe su propia vulnerabilidad y, después, su inquietud por la absoluta otredad. De este modo, lo que Lévinas emprende...es una defensa de la subjetividad, no como defensa de la ipseidad sino como una crítica al hecho de que la humanidad resida en una posición autónoma a la identidad del Yo”. “El absoluto de la presencia del Otro que ha justificado la interpretación de su epifanía en la excepcional rectitud del tuteo no es la simple presencia en la que también las cosas están, en definitiva, presentes. Su presencia forma parte del presente de mi vida. Todo lo que constituye mi vida con su pasado y su futuro

---

<sup>1879</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 473-474.

<sup>1880</sup> No podemos demorarnos en la definición de Cuerpo para las diferentes corrientes filosóficas: desde la *extensio* en Descartes, el *conatus* en Spinoza, el *körper y leib* en Husserl, la *carne* en Henri, la *zoe y el bios* en Agamben, hasta el *pesaje* en Derrida...

<sup>1881</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid, 2003: 46. La impenetrabilidad, el pesaje, la densidad, la extensión, son categoría atribuidas a los cuerpos. En este caso, Nancy toma una versión de la definición clásica por parte de Descartes y Hobbes. Si un cuerpo fuera penetrable por otro, ya no sería cuerpo.

<sup>1882</sup> “*El goce es sin duda una propiedad del cuerpo* que se presta a la captura por el Otro... Es en esta perspectiva que Lacan pudo decir una vez: *el significante es la causa del goce*” (Miller, J. A. *El últimísimo Lacan* (2006-2007). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 273.

<sup>1883</sup> Miller, J. A. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. 2014. En: <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.aspintTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1> . Recup.: abril 2020.

<sup>1884</sup> La propia imagen en el Espejo. Solo podemos vernos de manera unificada como imagen corporal a condición de que “no todo” sea visible. Siempre habrá algo que perder para ganar algo. Por eso, la vista no es la mirada ni la palabra es la voz.

<sup>1885</sup> Castillo Becerra, P. “*El sujeto fuera del ser. Reconstitución de la subjetividad en la filosofía de Emmanuel Lévinas*”. *Rev. Valenciana* vol.7, no.13. Valenciana ene./jun. 2014. En: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-25382014000100007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-25382014000100007). Recup.: Dicbre 2020.

está reunido en el presente en el que las cosas vienen hacia mí”<sup>1886</sup>, afirma en *La huella del Otro*.

En tercer lugar, *no se puede Dar-la-Muerte*<sup>1887</sup> en ausencia. El Ser-para-la muerte apela en su constitución por mor de la culpa y la deuda a la falta-en-ser existenciaría, desfundamentada en su no-saber: de ahí que otro de los nombres de dicha imposibilidad somática sea el de la Muerte. El mismo trauma, como irrupción de un goce no reabsorbible por el saber reclama el surgimiento de un nuevo sujeto<sup>1888</sup>, dado que es a partir de la incumbencia por lo no representable, suerte de xenopatía originaria en cada sujeto, que aparecerá el Otro como respuesta a la emergencia de dicho inefable. Por eso, después del encuentro con un Acto, con efectos de acontecimiento traumático el sujeto ya no puede ser el mismo.

En ese sentido, *no hay Acto* que se precie *que pueda ser en carne ajena*. Toda "catástrofe", finalmente es "catástrofe de los cuerpos"; o como apunta un eximio colega<sup>1889</sup>: "el amor, se hace con las palabras...pero el acto de amor no puede hacerse con la pantalla". Nos dice Derrida: "El presente viviente está sometido originariamente al trabajo de la muerte. La presencia como violencia, es el sentido de la finitud"<sup>1890</sup>.

Primer efecto de los anteriores fundamentos. Hemos dicho que lo real del cuerpo en su imposibilidad, su contingencia e intransferibilidad es condición para el acceder al Lenguaje. La existencia del Cuerpo Uno, a partir del Deseo del Otro, articulado y anudado por el Lenguaje como agente del No Hay, introduce el Todo y el No Todo haciendo ser al de-ser, la castración y la falta, por tanto, la paradoja y la diferencia. En consecuencia, *la presencia introduce el límite, la ley y la Historia*.

Siguiendo con esta misma lógica, en la medida que un cuerpo es afectado por las palabras -esa es la definición de los afectos- bien podemos afirmar que *no existe vivencia, ni experiencia o transmisión sin presencia alguna*. La inefabilidad de lo real, ese goce que habita al cuerpo; el hecho mismo, según Miller, que no haya un goce del Otro sino un Goce Otro o un Otro del goce, implica que nadie puede experimentar algo en cuerpo ajeno: ni el sexo ni la muerte. De lo anterior podemos deducir que la presencia separa, y une, une y separa, lo real de la realidad.

Una otra gran consecuencia, tercera, viene del hecho que ese goce (mirada, voz, heces, pecho, movimiento), ese suplemento, esa "libra de carne" que se tuvo que perder, ceder y entregar al Otro para constituirse como un Yo o una realidad, se (re)encuentra en el Otro que habita en cada humano. El Otro, es aquel donde encuentro lo perdido. Bajo esta misma lógica, *no habría contingencia (real) sin un encuentro que la posibilitara*. Recuerda Miller que: "el partenaire en el nivel del goce es el objeto del fantasma"<sup>1891</sup>, "el goce restaura al partenaire porque obliga a buscar en el Otro su complemento necesario"<sup>1892</sup>. De ahí que solo bajo presencia puede ponerse en juego la verdad del encuentro, el vínculo o la transferencia. El cuerpo es la metaforicidad misma, como encarnación del síntoma.

Cuarto. Tal y como se enunció, el cuerpo, al introducir la imposibilidad, hace emerger la falta, y por lo tanto, el deseo. Como no hay deseo sin falta, no es difícil colegir que el deseo, *el verdadero deseo, solo puede advenir bajo la condición de una presencia encarnada*. Es ahí cuando Miller<sup>1893</sup> recuerda que la presencia anuda las funciones del

---

<sup>1886</sup> Lévinas, E. *La huella del Otro*. Ed. Taurus. México DF.1998: 73.

<sup>1887</sup> Del texto homónimo de Derrida, J. *Dar la muerte*. Ed. Paidós. Barcelona, 2000.

<sup>1888</sup> El mismo J. Derrida afirma "*lo traumático del acontecimiento*". En ese sentido, todo acontecimiento implica la sorpresa o la contingencia. En *Papel Máquina*. Ed. Trotta. Madrid, 2003: 100,126.

<sup>1889</sup> Ricardo Acevedo. Psicoanalista ELP/AMP.

<sup>1890</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona.1989: 179.

<sup>1891</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997). Ed. Paidós. Buenos Aires.2005: 417.

<sup>1892</sup> Op.cit.:416.

<sup>1893</sup> Miller, J. A. *Los divinos detalles* (1989). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2010: 161.

amor y la pulsión. Si el deseo se anuda con la ausencia, en la pulsión es la presencia lo que está en juego: la pulsión consiste en una demanda de presencia del objeto de goce en el lugar del Otro.

Podemos decirlo de otra manera: es ante el encuentro con la imposibilidad que puede surgir la condición de una nueva posibilidad como invención.

En boca de Lacan la palabra suposición tiene todo su peso. Lacan le dio todo su brillo con la expresión de sujeto supuesto saber, el ya ahí del saber, que designaba el inconsciente. Y agregó una segunda suposición, indisociable de la suposición de saber, es la de la sustancia gozante, del cuerpo supuesto gozar. Si no hubiera un cuerpo supuesto gozar, no habría psicoanálisis. No alcanza con el sujeto supuesto saber... El analista no escapa a ello; no es bajo el pretexto que hace interpretaciones que va a tomarse por un sujeto del significante. Resta algo que se llama su presencia...Es necesario que esté el cuerpo en el asunto, el cuerpo en tanto que es lo-que-se-goza<sup>1894</sup>.

Ahora bien. Frente a este real del cuerpo, de la palabra, del tiempo, del sexo (la Alteridad) o la muerte, la respuesta del sujeto contemporáneo puede consistir en huir, no queriendo saber de ello, al modo fóbico, o tratar de compensar dicho vacío buscando la (imposible) aseguración, como el obsesivo.

Digamos en este sentido, que la pantalla, cual puro objeto-mirada, viene al lugar del "Todo posible...y si no lo es...lo será", esa es la promesa de la actual tecnociencia virtual. No olvidemos que la virtualidad no es la ausencia o la falta...sino, al contrario, el exceso de "lo a la mano". En este sentido, la pantalla tendría el mismo estatuto que un objeto: hablamos acá del objeto virtual, la *letouse*, el objeto técnico, en Lacan, que taponar todo agujero. Este objeto "virtual" como cualquier otro objeto enmarca el fantasma y crea una nueva realidad: la "realidad virtual". A solas, bajo un fantasma escópico e invocante, sin un Otro que lo descomplete, el efecto es que la pantalla por su condición gestáltica y pregnante completa y otorga consistencia subjetiva; completa, a condición de no dejar de repetir, quedando el deseo reducido a la pura demanda.

Así, la virtualidad supone una *metonimización del mundo*. Tal y como comenta Luis Sáez<sup>1895</sup>:

No hay un dualismo entre "realidad" y "mundo virtual". La realidad misma ya contiene eso que llamamos "virtual", es decir, una "puesta en escena", una "representación". La representación no está fuera de la realidad, sino en ella misma. Le pertenece. Entonces habría que preguntarse, no por lo virtual (la red, etc.), sino por el modo en que en este medio (en el tecnológico) se da lo real-virtual. Y se da, obviamente, incluyendo algo muy sospechoso: la "distancia". Esa distancia significa: cada uno ante un ordenador y todos conectados entre todos. ¿Qué es lo fundamental ahí? El estar "ante el ordenador", "ante el medio técnico". Pero yo estoy sentado ante el ordenador. Esa posición "ante el medio", esa situación "mediada" actúa. Es constituyente del sentido. ¿En qué se nota? En que permite una ficcionalización, es decir, una organización del vacío. ¿Por qué? Porque, si estoy, "ante el medio" entonces puedo adecuar mis emociones a ese medio. Puedo "ver" a su través a gente muriendo de hambre. Pero, por mucho que los vea nítidamente, estoy ante el medio que me transmite eso. Y esto

---

<sup>1894</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 245.

<sup>1895</sup> Profesor Filosofía U Gr y autor de innumerables textos. En conversación privada 7 abril 2020.

implica que estoy distanciada. Esta distancia me hará que pueda (no que necesariamente) sino que pueda verme exonerada de sentirme afectada.

Distancia, medio, no afección, “metarepresentación”: la pantalla, como partenaire, hace creer que existe la “relación sexual” y un Otro del Otro...entonces, que *no hay un No Hay*. De facto toda tecnovirtualidad está hecha para excluir y denegar cualquier acontecimiento frente a lo real: contingente, imposible y paradójico. En ese sentido, no existe un real del sujeto que sea ausente o virtual.

Si la virtualidad forcluye lo real, tampoco puede transmitir lo real del goce pulsional ni puede producir un síntoma analítico.

Es solamente bajo la propia-presencia donde el cuerpo y el inconsciente -saber y goce- se encuentran en su posibilidad parlante, sexuada y mortal. Es decir, en el *sinthome*: de manera que no habría síntoma ni ego, que no fuera sin cuerpo. Fijémonos que en el último Lacan -en que el cuerpo de la palabra no está desligada de su valor gozante, libidinal, de sus huellas incorporadas- esto supone que la experiencia del análisis es una experiencia del goce del cuerpo.

Pero, ¿tendrá la presencia virtual un impacto fundamental en la sesión analítica? No. Vernos y hablar entre nosotros no es una sesión analítica. En la sesión, dos están allí juntos, sincronizados, pero no están allí para verse, como lo demuestra el uso del sofá. La presencia conjunta en carne y hueso es necesaria, aunque solo sea para lograr “relaciones sexuales-no sexuales”. Si sabotamos lo real, la paradoja desaparece. Todos los modos de presencia virtual, incluso los más sofisticados, se enfrentarán a esto...La presencia permanecerá. Y cuanto más se vuelva común la presencia virtual, más preciosa será la presencia real<sup>1896</sup>.

Dado que el analista soporta lo imposible, solo ante la presencia real del cuerpo de un analista, es decir, tomado como un Otro-supuesto-gozar *sinthomáticamente* orientado, se pueden dar a conocer, bajo transferencia, los efectos de la insondable decisión del ser de goce que condicionaron las elecciones del *parlêtre*. Porque es ahí donde el sujeto es remitido a lo propio, en tanto no hay nada más propio que esa nada que se encarna en el *sínthoma* de cada quién, efecto de lo que se haya autorizado a rectificar.

Sería esta, pensamos, la condición mínima para la apertura pulsátil a los dichos del inconsciente: aquella donde el ser del sujeto haya efectuado su atravesamiento, la separación del semblante, al haber del ser de goce.

Finalmente, la cuestión no queda reducida tanto a una cuestión óptica, que también, como ética: ¿en que es más “bueno” la realidad-real de un cuerpo que la realidad-virtual de otro?. La progresiva desensibilización de los cuerpos humanos acontecida a partir del auge de la Modernidad, que los cuerpos no se viven y experimentan de la misma manera en según qué épocas y que hay malestares que aparecieron en un tiempo y no en otros, demuestran que los cuerpos hablantes no son una construcción estática, inamovible y perenne sino más bien dinámica y provisional, como lo es en cada quien. Y que será el pasaje por dichos “artefactos de lo real” los que determinen tanto ciertas modalidades de subjetivación corporeizada, como afectan al proceso mismo de constitución de los cuerpos-hablantes, cuando no lo hacen. ¿Qué cuerpos “humanos” serían esos que advinieran al mundo bajo la fusión postcapitalista del número y la imagen?

---

<sup>1896</sup> Miller, J. A. .1999. “*El Diván. Siglo XXI. ¿Mañana mundialización de los divanes? Hacia el cuerpo portátil*” 1999. Entrevista realizada por Éric Faverau y publicada en el diario Libération, París, 3 de julio de 1999. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2020/11/24/jam-divan-siglo-xxi-manana-mundializacion-divanes-hacia-cuerpo-portatil-19990703/>. Recup.: Abril 2020.



En mis términos lo Común tiene su sede en Lalengua, el lugar donde las distintas singularidades no solo no se borran ni se cancelan sino que depositan sus marcas, huellas y trazos donde los significantes y las pulsiones delimitan su borde, su litoral. Lo más singular de cada uno, su respuesta sinthomática a la ausencia de relación sexual encuentra su mayor facticidad en la experiencia de lo Común. Por fáctico entiendo la condición irreplicable, insustituible e incomparable a la que cada uno es arrojado y que cada uno tiene que asumir. Por ello lo Común nunca pueden ser las redes digitales. Las redes ya son una elucubración técnica de lo Común<sup>1897</sup>.

Lo que sí parece quedar claro es que una mutación del tal calibre en las condiciones de transmisión de Lalengue no será sin consecuencias en el proceso mismo de significantización y corporización. Como concluye Gil Caroz<sup>1898</sup>:

Una vez admitido que lo real y el goce son los resultados de un encuentro entre el significante y el cuerpo hablante es forzoso constatar que la presencia es indispensable para tocar este real. Como subraya Jacques-Alain Miller, si el cuerpo se deposita sobre el diván para ser puesto entre paréntesis y ausentarse en tanto que imagen, es precisamente esta ausencia correlacionada con el principio de abstinencia que hace presente el real de la no relación sexual. Por otra parte, el cuerpo debe de estar muy presente para que la interpretación fuera de sentido pueda tocar el cuerpo. El goce en tanto que fijado al cuerpo no puede ser acometido en ausencia.

Si no se puede hacer un juicio valorativo y absolutorio sobre esta cuestión se convierte en una elección forzada. Entre el complemento, la metonimia y la totalidad o el suplemento, la metáfora y deseo; entre los cuerpos digitales y los cuerpos-hablantes analógicos. O entre creer en la virtualidad y creer en lo real, al decir de Lacan, no hay más que elegir...Heidegger hubiera contestado: "gelassenheit" (serenidad: *si y no si a la Técnica*).

### 10.3.8. La Experiencia de la Vivencia corpórea.

Posiblemente, con el de los Afectos, sea este uno de los temas más complejos que pueda haber pues es lo que subyace a cualquier apología de la presencia, la excritura, la sintomática etc. ¿Que se "vivencia" cuando alguien vive lo que dice vivir?, ¿Cuándo una experiencia puede decirse que se torna verdadera?, ¿abarca la verdad el ámbito donde el sentir o el verse conmocionado convoca un impacto con efecto de transformación?

Veamos algunos prolegómenos sobre la *Experiencia*. Para Ferrater Mora<sup>1899</sup>, el término "experiencia" puede ser usado en varios sentidos. El primero, como la aprehensión por el sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer. En segundo lugar, como aprehensión sensible de la realidad externa, en que tal realidad se da por medio de la experiencia antes de la reflexión. En tercer lugar, se refiere a la enseñanza adquirida con la práctica. En cuarto lugar, por medio de una verificación, por lo usual sensible, de esta realidad. Quinto: el hecho de soportar o sufrir algo, como cuando se dice que se experimenta un dolor como una alegría etc.

La distinción platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible equivalen en

---

<sup>1897</sup> Alemán, J. En: <https://www.facebook.com/jorge.aleman.75457> . Recup.: Abril 2020.

<sup>1898</sup> Caroz, G. 2020. "Recordar el psicoanálisis". 2020. Rev. Zadig. En: <https://zadigspana.com/2020/04/19/recordar-el-psicoanálisis/>. Recup.: Abril 2020.

<sup>1899</sup> Ferrater, J. *Diccionario de Filosofía* Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 618-623

parte a la distinción entre experiencia y razón. La experiencia parece en este caso como conocimiento de lo cambiante. En Aristóteles, por su parte, la experiencia queda mejor integrada dentro de la estructura del conocimiento: siendo algo que poseen todos los seres vivientes, es necesaria pero no suficiente. La experiencia es, para Aristóteles, la aprehensión de lo singular. En muchos autores Medievales la experiencia adopta varios sentidos, remitiéndose a la experiencia como un amplio y extenso conocimiento de casos y a la experiencia como aprehensión inmediata de procesos "internos", como base para la aprehensión de ciertas "evidencias" de carácter no natural.

Las concepciones sobre la experiencia, dice Ferrater, en la época Moderna son numerosas. La que predominó fue la experiencia en cuanto originada en los sentidos, confirma Santo Tomás siguiendo a Aristóteles. Entre estos, destaca Francis Bacon: nos dice que la ciencia se basa en la experiencia, pero una experiencia ordenada. Bacon alude a la experiencia y métodos que deben adoptarse para hacer descubrimientos en muchos pasajes de sus obras.

Para los filósofos racionalistas la experiencia promueve un acceso a la realidad confuso y como diría Spinoza "mutilado". Para Leibniz, la experiencia sólo da proposiciones contingentes.

Kant admite que la experiencia constituye el punto de partida al conocimiento y que éste comienza con ella, aunque no proceda de ella. Según Kant, prosigue Ferrater, no es posible conocer nada que no se halle dentro de la experiencia posible. La crítica de la razón, tiene por objeto examinar las condiciones de posibilidad de la experiencia, dado que ella determina el modo en que pueden formularse juicios universales. Respecto de la experiencia interna señala que mi existencia en el tiempo es consciente mediante tal experiencia. Los idealistas alemanes estimaron que la tarea la filosofía es dar razón de toda experiencia.

Para Fichte, la experiencia está inseparablemente unida a la Cosa, aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad, y la inteligencia que es la que se debe conocer: el primer proceder se llama idealismo y el segundo, dogmatismo. El saber, por lo tanto, no es experiencia, sino saber del fundamento de toda experiencia y en último término saber del saber.

Hegel, aborda más la experiencia de la conciencia que la conciencia de la experiencia. La experiencia para Hegel es un movimiento dialéctico que conduce la conciencia hacia sí misma, explicitándose a sí misma como objeto o propio. El contenido de la conciencia es lo real y la más inmediata conciencia de tal contenido es justamente la experiencia. La experiencia para Hegel, es el modo como aparece el ser en tanto que se da a la conciencia y se constituye por medio de esta: esta experiencia no es ni subjetiva, como interna, ni objetiva como exterior, sino experiencia absoluta.

Dilthey, por su parte, intentó desarrollar una filosofía que tuviese en cuenta toda experiencia. La Metafísica aparece como una de las posibles maneras de aprender y organizar la experiencia.

Husserl, admite una experiencia primaria, anterior a la experiencia natural, la de la experiencia fenomenológica. Habría una "experiencia pre-predicativa activa", que en ocasiones se la identificó con el hecho de ser dados con evidencia los objetos individuales. Pero ninguna experiencia es aislada: toda experiencia se haya alojada en un "horizonte de experiencia".

Otros autores posteriores, piensan que todo saber se funda en un mundo de experiencias vividas previamente. Tal sucede con G. Marcel como representante de una *filosofía experiencialista*.

Entre los ingleses destacan William James y John Dewey. James, hace de la experiencia el fundamento de todo saber y acción. Al estar abierta, la experiencia se hace posible poder evitar el universo "dado" preferido por los filósofos racionalistas. La atención a la experiencia garantiza la atención constante a la realidad. Dewey, por su parte, ha tomado la noción de experiencia como el punto central alrededor del cual gira el debate

entre la vieja y la nueva filosofía.

Y sin más, pasemos al concepto de *Vivencia*<sup>1900</sup>, íntimamente ligada a la anterior desde una perspectiva más "interna", sensorceptiva sí pero, sobre todo, afectiva, por fuera de la conciencia y del dominio yoico, lo que no quiere decir que quede por fuera del lenguaje.

En general, apunta Ferrater, se llama al hecho de experimentar algo, de "vivir" algo, de tomar posesión de algo que está por fuera de la conciencia. En la vivencia, no hay aprehensión propiamente dicha porque "lo aprehendido y lo vivido son una y la misma cosa en cuanto la vivencia es considerada habitualmente como experiencia afectiva". *Sólo mediante el análisis puede una vivencia ser desprendida de lo experimentado* en ella en tanto que se presenta desde el primer momento como un movimiento de la conciencia hacia algo heterogéneo, tanto si es un objeto sensible como si es inteligible. Si se admite la intencionalidad la vivencia habrá que distinguirla de la intencionalidad de la aprehensión.

El término "vivencia" fue propuesto por Ortega y Gasset, en 1913 como traducción del vocablo alemán *Erlebnis*.

El primero que investigó la naturaleza y forma de las vivencias fue Dilthey. La vivencia, nos dice Ferrater, es para este autor algo revelado en el "el complejo anímico dado en la experiencia interna", es un modo de existir la realidad para un cierto sujeto. La vivencia no es pues algo dado, sino que somos penetrados en el interior de ella y de una manera tan inmediata, que podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa. Por eso, la vivencia es una realidad que no puede ser definida. En cambio, la vivencia para Dilthey, se trata de una realidad definida por la captación interior, la vivencia de algo exterior se halla ante mí en una forma análoga a lo que no es captado y solamente puede ser inferido.

La fenomenología de Husserl, por su parte, es definida como una descripción de las esencias que se presentan en las vivencias puras, en el que el flujo de lo vivido es anterior a la esfera psicológica, a lo físico y a lo psíquico y que se encuentra entre el flujo vivencial. Las vivencias, comunidades de vivencias y de sentido, deben ser comprendidas, pero no explicadas mediante procesos analíticos pues son verdaderamente unidades y no sólo agregados de elementos simples. La vivencia es, efectivamente, "vívida", experimentada, como una unidad dentro de la cual se insertan los elementos que el análisis descompone. Ya no se trata de vivencias sucesivas sino que éstas, junto a los elementos simples y las aprehensiones, se entrecruzan continuamente. Además, las vivencias se descomponen en vivencias particulares y subordinadas, que pueden interrumpir el curso temporal sin dejar de pertenecer a una misma vivencia, más amplia y fundamental, a la cual se incorporan múltiples elementos, enriqueciéndola. Por vivencia en el sentido más amplio del vocablo, dice Husserl, entendemos "todo lo que encontramos en el flujo de lo vivido y, por tanto, no sólo en la conciencia intencional".

En esta línea, Sergio Fernández<sup>1901</sup> comenta que Husserl consideraba que debía hacerse una teoría del conocimiento puramente conceptual: por lo tanto, no podía utilizarse ni uno sólo de los conocimientos ya constituidos. Ese es el sentido que tiene su famosa *epoché* (suspensión del juicio) o *reducción fenomenológica*. Para poder estudiar las vivencias en cuanto tales, hay que modificar nuestro modo ordinario de vivirlas... Por "vida trascendental del yo" entenderemos el conjunto de vivencias o fenómenos originarios que, como datos absolutos a toda posición de trascendencia, hacen posible la apertura de la conciencia a un mundo. Se trata de apresar el origen último de todo posible sentido y validez de ser... La fenomenología crítica busca parcelas de la

---

<sup>1900</sup> Op. Cit.: 915.

<sup>1901</sup> Fernández, S. "Fenomenología de Husserl: Aprender a ver". 1997. En: <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/gargola/1997/sergio.htm> . Recup.: Abril 2020.

realidad que sean "intuitivamente", "manifiestamente" de la realidad -experimentada en una vivencia pre-científica- y que no puedan ser explicadas por las conceptualizaciones al uso en la ciencia. Esa parcela de la realidad es la vida anímica o subjetividad trascendental...

Habiendo tomado la noción de *intencionalidad* de su maestro Franz Brentano, Husserl se percató de que por un lado no puede concebirse ninguna vivencia de conciencia aislada o separada del objeto al que está dirigida, y que tampoco el objeto era autónomo o independiente de la conciencia, que es la única fuente dadora de sentido. Para Husserl, conciencia y objeto son dos entidades separadas en la naturaleza que por el conocimiento se pondrán en relación... Así, con total independencia de lo que exista o no exista en la realidad, la vivencia queda identificada esencialmente como *vivencia de un cierto objeto*. Por decirlo brevemente, la esencia de las vivencias tiene un lado subjetivo -que es la propia acción de la conciencia en tanto que ejerciéndose intencionalmente- y un lado objetivo. Al lado objetivo de la esencia de una vivencia lo denominará Husserl *noema* de esa vivencia. Al lado subjetivo, *noesis* de la vivencia...

Lionel Lewkow<sup>1902</sup>, comenta que Husserl discute el naturalismo en tanto se aproxima al ámbito de la conciencia con los métodos de las ciencias naturales reduciendo la investigación a un objeto empírico. Acá están presentes los dos momentos principales del método fenomenológico que cristaliza en *Ideen I* (1950): tanto la "reducción eidética" -separación de "hechos" y "esencias" -como la "reducción trascendental" o "fenomenológica"- y la apertura de la esfera de la subjetividad trascendental como fundamento apodíctico del mundo.

Puede afirmarse, dice Lewkow, que Husserl y Simmel desarrollaron filosofías centradas en la cuestión de la vivencia. Por este medio, echaron nueva luz al nexo sujeto-objeto ante el objetivismo reinante en la modernidad. Husserl, en su "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" define las vivencias intencionales en tanto toda conciencia es "conciencia de". De esta manera, *hay un "a priori de la correlación" de la conciencia y su objeto*. Ahora bien, siguiendo el planteo de *Ideen I*, para la fenomenología hay vivencias que no llevan la impronta de la intencionalidad; Husserl opone a la "*vivencia intencional*", las "*vivencias en sentido más amplio*". Mientras que las vivencias no-intencionales son las sensaciones, de modo más preciso, los "*datos hyléticos*"; las vivencias intencionales son las "*noesis*" encargadas de "dar sentido" (*Sinngebung*) a las sensaciones. Como resultado de la síntesis de las noesis con los datos hyléticos se constituye un "sentido noemático" o "sentido objetivo". El "noema" es el objeto en el marco de la intencionalidad. Entonces, en base a Husserl se puede precisar que un aspecto central de las vivencias es trascenderse hacia un otro que, sin embargo, está constituido en su seno, trascenderse hacia un objeto.

Por su parte, si bien Simmel no deja de mencionar la trascendencia de la vivencia hacia una alteridad, en objetividades, "contenidos", lo que destaca es su inmersión en la vida, en un todo de vivencias. A Simmel le interesan especialmente las vivencias excepcionales, y no tanto la vivencia en general. Este tipo de vivencias que por su intensidad compactan el conjunto de la vida no se aviene con la "reflexividad retrospectiva".

La vivencia es alumbrada por Husserl como la vuelta reflexiva de la conciencia sobre sí misma que está a la base del método fenomenológico: la conciencia es "vivencia contemplada en la reflexión". Respecto a la temporalidad, a diferencia del curso homogéneo e indiferente de los instantes de la vida cotidiana, la aventura, en Simmel, concentra en la intensidad del presente el conjunto de la vida. Husserl, por su parte, separa dos estratos temporales frente al tiempo objetivo: el "tiempo pre-empírico" de las

---

<sup>1902</sup> Lewkow, L. "El concepto de vivencia en G. Simmel y E. Husserl". Wilfredo Lanza (Comp.), *Actas del IV Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Signos Ediciones y Comunicaciones, Valencia, Venezuela. 2015.

vivencias y “el flujo absoluto constituyente de tiempo”. De hecho, el filósofo delinea su campo de estudio mediante una *epojé* o “desconexión del tiempo objetivo”. Siendo la reflexión filosófica, no la vivencia misma, la que efectúa la separación frente al tiempo “de los relojes”. Husserl, según Lewkow, muestra cómo “una vivencia pasa del presente al pasado manteniendo abierto su futuro”. Mientras que cuando se trata de una vivencia que alcanza la intensidad de la aventura, el tiempo se recorta a la actualidad del presente. En tercer lugar, se distingue el tiempo de las vivencias: “pasado”, “presente” y “futuro” del tiempo de la conciencia: “proto impresión”, “retención” y “protención”. Para dar cuenta del primer estrato de tiempo mencionado utiliza el filósofo el concepto de “intencionalidad transversal”, para el segundo refiere a la “intencionalidad longitudinal”.

Entrando en algunos detalles, como plantea Ezequiel Mauricio Posin<sup>1903</sup>, se podría decir que uno de los postulados principales de la fenomenología de Edmund Husserl es el hecho de que la vivencia como tal (*Erleben*) tiene su punto de relieve en la dimensión inmanente transcendental del *ego cogito*. Un detalle peculiarmente llamativo de la fenomenología husserliana es como la vivencia (intencional) está constantemente alterada por la reflexión misma. Para Husserl, la fenomenología debe abocarse al aquí y ahora, dando con la instancia más originaria del ser-en-el-mundo (del ser yecto, principalmente). Afirmada de manera total, la *apodicticidad del ego*, la reconducción (reducción) nos permitirá un punto firme para analizar y describir nuestra apertura al mundo, ya que somos monadas con ventanas. Y, este punto es importante para nuestros propósitos, dice Posin, como puntos primordiales de la fenomenología husserliana: “todo ego tiene vivencias, y sus vivencias son inseparables del mismo”. Si bien toda vivencia se ve alterada por la práctica reflexiva no toda vivencia es del orden de lo intencional.

En primera instancia, el conjunto de nuestras sensaciones se encuentra en el marco de las vivencias no intencionales. Los datos *hyleticos* se evidencian en la instancia de la reflexión mientras que en la percepción lo único que se nos aparece manifiesto es la unidad del objeto (del *noema*) en tanto mera unidad transcendente. Por otra parte, todo el conjunto de las sensaciones que el sujeto experimenta de por sí no tienen sentido, si bien estas producen constantemente una sedimentación en el mismo.

El primer paralelismo remite precisamente a un paralelismo *noético-noemático*, que modifica lo que se interprete por el objeto en el caso particular. Sin embargo, puede haber un paralelismo *hyletico-noemático*, en que el material sensible es influyente, motiva la constitución misma del noema, en tanto motiva el conferir sentido mismo. Habría un tercer paralelismo que implica a todos los componentes reales inmanentes y al componente ideal transcendente (omnitemporal) que es el noema. Y tanto en la reflexión natural como en la transcendental, la reflexión altera la vivencia primitiva. Pero la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella. Naturalmente, el tránsito a esta contemplación da por resultado una nueva vivencia intencional, que en su carácter intencional de “reflexión sobre la vivencia anterior” hace presente esta misma vivencia anterior y no otra. El acto noético como elemento primordial de la vivencia intencional debe entonces, alterar la vivencia primitiva ya que no es su finalidad repetirla sino realizar una descripción del mundo circundante en torno a los objetos que la misma noesis constituye.

Desde esta posición la crítica heideggeriana, no se hace esperar. 1.-Nos encontramos parados en el marco de una situación hermenéutica de la cual depende toda interpretación. Toda interpretación, tiene 3 elementos necesarios: a) *Un punto de mira*.

---

<sup>1903</sup> Mauricio Posin, E. “La vivencia (*erleben*) desde el marco teórico de Edmund Husserl y la crítica heideggeriana en torno a la imposibilidad de dicha vivencia”. Rev. Controversia, v. 12, n. 1, jan.-abr. São Leopoldo, Brasil. 2016: 57-62,

Que implica un mirar-hacia, lo que da resultado al segundo elemento: b) *La dirección de la mirada*. En este direccionar está expresado el “hacia-dónde” debe ser interpretado el objeto de la interpretación. Lo que nos lleva al último elemento: c) *Un horizonte de la mirada*, cuyos límites están demarcados por el punto de mira y por la dirección de la mirada misma. 2.-El objeto que es interrogado en el marco de nuestra interpretación siempre es la vida fáctica. Lo que implica que toda investigación tiene como objeto al Dasein como tal. La vida fáctica se hace cargo, se preocupa por sí misma. 3 - Los elementos constitutivos del *Dasein* son los de movimiento y contramovimiento. "La alteración producida por el acto reflexivo de la vivencia primitiva que para Husserl era necesaria, para Heidegger es precisamente un inconveniente", ya que no damos con la vivencia originaria en el aquí y ahora tal como es necesario.

Dar con la estructura originaria de la vivencia es necesario para poder hablar realmente de *Erleben* en cuanto tal. Al no haber dimensión transcendental del ego ni vida inmanente de la conciencia, es allí donde sencillamente la alteración producida por la reflexión se vuelve perjudicial y es por ello que la clave de la cuestión para Heidegger está en *la investigación de la facticidad* como tal. La fenomenología en tanto hermenéutica desemboca directamente en la instancia genética de la misma. Pero claramente Heidegger no podría hablar en términos de "estar-referido-a" sino fuese por el concepto de "intencionalidad" husserliana.

Respecto a los conceptos de *Experiencia* y *Vivencia* en psicoanálisis, revisemos algunas referencias freudianas.

En "*El recordar y el juzgar*" del *Proyecto de psicología* (1895), Freud comenta que: "Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables...en cambio, otras percepciones visuales...coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejante, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos por él mismo vivenciados"<sup>1904</sup>. En *La Etiología de la histeria* (1896): "si las vivencias tanto son graves como banales, si lo que se deja discernir como los traumas últimos de la histeria tanto son experiencias en el cuerpo propio"<sup>1905</sup>. "Estas vivencias infantiles son a su vez de contenido sexual, pero de índole mucho más uniforme que las escenas de pubertad anteriormente halladas; en ellas ya no se trata del despertar del tema sexual por una impresión sensorial cualquiera, sino de unas experiencias sexuales en el cuerpo *propio*, de un comercio sexual (en sentido lato)"<sup>1906</sup>. En *La Interpretación de los sueños (continuación)* (1900), en su capítulo "*El proceso primario y el proceso secundario*", comenta que "elucidamos después las consecuencias psíquicas de una vivencia de satisfacción, y entonces ya pudimos introducir un segundo supuesto, a saber, que la acumulación de la excitación -según ciertas modalidades de que no nos ocupamos- es percibida como displacer, y pone en actividad al aparato a fin de producir de nuevo el resultado de la satisfacción; en esta, el aminoramiento de la excitación es sentido como placer"<sup>1907</sup>.

También en "*Doctrina general de la Neurosis*" (1916-17), de sus *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* (Parte III), recuerda que "no todas las zonas erógenas son igualmente generosas; por eso es una vivencia importante para el niño, según nos informa Lindner, descubrir en las exploraciones de su cuerpo propio sus zonas genitales particularmente excitables, con lo cual halla el camino que va del chupeteo al onanismo"<sup>1908</sup>.

En *Moisés y la religión monoteísta* (1939/1934-38), a propósito del trauma, explicita sus condiciones: "aparición temprana dentro de los primeros cinco años, olvido y

---

<sup>1904</sup> Freud, S. OC.1: 377.

<sup>1905</sup> Freud, S. OC. 3: 200.

<sup>1906</sup> Op.cit.: 202.

<sup>1907</sup> Freud, S. OC. 5: 587.

<sup>1908</sup> Freud, S. OC. 16: 287

contenido sexual-agresivo- se copertenecen de manera estrecha. Los traumas son *vivencias en el cuerpo propio* o bien percepciones sensoriales, las más de las veces de lo visto y oído, vale decir, vivencias o impresiones. Acaso este estado de cosas aporte la condición eficaz para la posibilidad de la neurosis, que en cierto sentido es un privilegio humano y en este abordaje aparece como una supervivencia del tiempo primordial, lo mismo que ciertos elementos de la anatomía de nuestro cuerpo”<sup>1909</sup>.

Por su parte, J. Lacan, no habla tanto de vivencia como de "*experiencia*": un vocablo al que se remite a menudo en su obra. Veamos algunas de sus referencias más significativas. Respecto a la experiencia del cuerpo: "La distinción entre conciencia y cuerpo se efectúa en ese brusco intercambio de roles que tiene lugar en la experiencia del espejo cuando se trata del otro"<sup>1910</sup>. "En efecto, súbitamente: la conducta del niño cambia por completo, como lo he mostrado el año pasado, para no ser más que una experiencia, *Erscheinung*, una experiencia entre otras sobre las cuales puede ejercer el niño una actividad de control y de juego instrumental. Desaparecen todos los signos tan marcadamente acentuados en el período anterior"<sup>1911</sup>. "La experiencia especular del otro constituyendo una totalidad es una condición previa. Con respecto a esta imagen es como el sujeto ve que puede faltarle algo a él. El sujeto aporta así, más allá del objeto de amor, esa falta que puede verse llevado a suplir, proponiéndose el mismo como el objeto que la colma"<sup>1912</sup>. "Por una parte, la experiencia de la materialidad introduce, bajo la forma de la imagen del cuerpo, un elemento ilusorio y engañoso como fundamento esencial de la localización del sujeto con respecto a la realidad. Por otra parte, el margen que esta experiencia le ofrece al niño le da la posibilidad de efectuar, en una dirección contraria, sus primeras identificaciones del yo, entrando así en otro campo"<sup>1913</sup>.

Y recalca que: "por otra parte, toda la discusión mítica sobre las funciones de la causalidad se refiere siempre a una experiencia corporal -desde las posiciones más clásicas hasta aquellas más o menos modernizadas"<sup>1914</sup>. "La laminilla tiene un borde, se inserta en la zona erógena, es decir, es uno de los orificios del cuerpo, en la media en esos orificios están vinculados con la abertura-cierre de la hiancia del inconsciente, tal como lo muestra toda nuestra experiencia"<sup>1915</sup>. "Este reparto, estas dos formas de goce que recubren la experiencia misma del cuerpo, también da cuenta de las dos formas de amor diferenciadas por Lacan como la forma fetichista y la forma erotómana"<sup>1916</sup>.

Como ya hemos señalado con anterioridad, respecto a la fenomenología perceptiva, Lacan no puede sino entrar en debate con M. Ponty señalando dos experiencias que se sitúan por fuera de ella: "La *fenomenología de la percepción*, al querer resolverse en la presencia-por-el-cuerpo, evita esta conversión (los poderes de la reflexión por los que se confunden sujeto y conciencia), se condena a la vez a desbordar su campo y a que se le vuelva inaccesible una experiencia que le es extraña"<sup>1917</sup>. "Pero está claro que nada en la fenomenología de la extrapolación perceptiva, por más lejos que se la articule en el empuje oscuro o lúcido del cuerpo, puede dar cuenta ni del privilegio del fetiche en una experiencia secular, ni del complejo de castración en el descubrimiento freudiano"<sup>1918</sup>.

Coloca también en este costado experiencial, dedicándole abundantes referencias, a la cura por la palabra: la experiencia analítica como aquello que se juega en el "acto"

---

<sup>1909</sup> Freud, S. *OC*. 23: 72.

<sup>1910</sup> Lacan, J. *Sem*. I: 223.

<sup>1911</sup> *Op.cit.*: 251.

<sup>1912</sup> Lacan, J. *Sem*. IV: 179.

<sup>1913</sup> Lacan, J. *Sem*. V: 233.

<sup>1914</sup> Lacan, J. *Sem*. X: 232-233-234.

<sup>1915</sup> Lacan, J. *Sem*. XI: 207-208

<sup>1916</sup> *Op.cit.*: 315

<sup>1917</sup> Lacan, J. *OE*: 197.

<sup>1918</sup> *Op.cit.*: 198.

analítico, sin garantía alguna ero no sin saber. "A fin de cuentas, gran parte de la experiencia analítica no es más que esto: la exploración de los callejones sin salida de la experiencia imaginaria, de sus prolongaciones que no son innumerables pues descansan en la estructura misma del cuerpo en tanto que ella define como tal, una topografía concreta"<sup>1919</sup>. "La experiencia analítica se funda en que no cualquier manera de introducirse en el lenguaje es igualmente eficaz, no es igualmente ese cuerpo del ser, *corpse of being*, lo que hace que el psicoanálisis pueda existir, lo que hace que cualquier trozo extraído del lenguaje no tenga el mismo valor para el sujeto"<sup>1920</sup>. "Es increíble que podamos olvidar esa arista primera que nuestra experiencia analítica manifiesta: el tú está ahí como un cuerpo extraño"<sup>1921</sup>. "La falta es radical, radical en la constitución misma de la subjetividad, tal como se nos manifiesta por la vía de la experiencia analítica. Me gustaría enunciarlo con esta fórmula -en cuanto eso se sabe, en cuanto algo accede al saber, hay algo perdido, y la forma más segura de abordar eso perdido, es concebido como un pedazo de cuerpo"<sup>1922</sup>.

Hasta enuncia que: "el cuerpo sirve aquí de soporte de un síntoma original, el más típico para interrogar por hallarse en el origen de la experiencia analítica misma"<sup>1923</sup>. "Pues no omitamos lo que nuestro concepto envuelve de la experiencia analítica de la fantasía, esas imágenes llamadas parciales, únicas que merecen la referencia de un arcaísmo primero, que nosotros reunimos bajo el título de imágenes del cuerpo fragmentado"<sup>1924</sup>. "¿Tiene, por tanto, el imago la función de instaurar en el ser una relación fundamental de su realidad con su organismo? ¿Nos muestra en otras formas la vida psíquica del hombre un fenómeno semejante? Ninguna experiencia como la del psicoanálisis habrá contribuido a manifestarlo"<sup>1925</sup>.

Las referencias Millerianas, también se hacen notar: "Y si en el análisis, el sujeto hace la experiencia de su falta-en-ser, de la caída de sus identificaciones, por otra, es como si comprobara que lo que tiene de ser se ha refugiado en esos objetos, es decir, en lo que queda cuando el goce ha sido evacuado"<sup>1926</sup>. "En un principio, para Lacan lo real no es nada. Es el afuera de la experiencia psicoanalítica, lo que queda en la puerta, y ese resto es fecundo"<sup>1927</sup>. "Con el no-todo, precisamente, no hay transgresión. Tener y ser; hay y no hay. Destaquemos entonces que, cuando nos orientamos por esta experiencia, nos referimos a un tener, y es un tener que está atornillado al cuerpo"<sup>1928</sup>.

También Miller alude que: "Lo que nos invita a decir Lacan y la experiencia, es que el cuerpo del ser hablante está asediado por un problema fuera-de-cuerpo. Hay que entenderse bien sobre este término. Esto no quiere decir que se ponga a pasear por el espacio infinito. El órgano fuera-de-cuerpo califica algo que escapa pero que permanece ligado"<sup>1929</sup>. "Hay un vaivén entre la experiencia y el matema: usted tiene en primer lugar una cierta cantidad de direcciones, usted las formaliza, y a continuación la propia formalización la inspira"<sup>1930</sup>. "La referencia (de Spinoza) al vínculo con un cuerpo, es en sentido estricto, algo constitutivo de la experiencia humana. Lacan es spinozista en el

---

<sup>1919</sup> Op.cit.: 234.

<sup>1920</sup> Lacan, J. *Sem.* II: 412.

<sup>1921</sup> Lacan, J. *Sem.* III: 394.

<sup>1922</sup> Lacan, J. *Sem.* X:148.

<sup>1923</sup> Lacan, J. *Sem.* XVI: 347.

<sup>1924</sup> Lacan, J. *EC* 1: 63-64

<sup>1925</sup> Op.cit.: 172-173

<sup>1926</sup> Miller, J. A. "Coloquio sobre el Cuerpo". Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 14. Edita GEA. Málaga. 1995: 4-14.

<sup>1927</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998), Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 11.

<sup>1928</sup> Op. cit.: 279-282

<sup>1929</sup> Miller, J. A. "La invención psicótica" En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>. 2007c. Recup: Sptbre 2020.

<sup>1930</sup> Miller, J. A. et al. 2003. "Conversación sur les embroilles du corps". Section Clinique de Bordeaux. Ornica? N° 50. "Ornicar? n°50. Revue du Champ Freudien. 2003.



sentido que el pensamiento del hombre está para él vinculado al cuerpo y a lo que le afecta. Lo que afecta al cuerpo debe entenderse como un modo de goce"<sup>1931</sup>. "Si el padre freudiano, es aquel que aplasta el deseo de cada quien, el padre lacaniano quiere ser algo mucho más cercano de la experiencia"<sup>1932</sup>. "El análisis se vuelve el lugar propio donde el inconsciente atestigua de ese real, un real sin saber. Es un real sin matema: ciencia al borde de la ciencia, discurso exterior de la ciencia, transmisible por la experiencia analítica misma. Invita a los analistas a esforzarse por existir fuera de esas normas"<sup>1933</sup>.

Para concluir, J. Alemán y S. Larriera recuerdan que: el "ser se hace" y "dar tiempo al ser" son frases que rigen la *experiencia analítica*<sup>1934</sup>. Añadiendo que es propio del "a" que acontezca en un acto: "acaecimiento propicio" (M. Heidegger: *ereignis*): "no hay otro ser que el decir". Sí *Ser y Tiempo* permanecen como el don del acaecimiento entonces "lo que se apropia y expropia son en el ser y el tiempo".

Entonces, dirán, que la "experiencia no es un acto de iluminación ni es del orden de lo inefable o místico. Por la experiencia, el hablante se encuentra alojado en ese acontecimiento que le ata" <sup>1935</sup>.

Experiencia en el lado freudiano como vivencia, traumática, sexual, genital, ligada a los procesos primarios y las experiencias de satisfacción, inscripción presimbólica en cuanto representaciones de cosa no accesible a los mecanismos de condensación y desplazamiento. Si Freud acentúa ese lado inefable, inmanente, de la vivencia; Lacan, por su parte, coloca a la experiencia cercana al vacío existencial, al horadamiento de la carne y, por tanto, al acto. De hecho, hablar de experiencia analítica, sexual, artística o política, se conjuga con esa pérdida y arrojo que implica todo acto.

La experiencia del espejo, de su materialidad, del cierre del inconsciente, del inconsciente, del amor o las identificaciones, hacen acto...en el cuerpo. Tanto por su pérdida, cuando algo accede a su saber, como por su relación con los objetos: todo ello, habla en la experiencia analítica.

### 10.3.9. Acerca de los Afectos.

Otro de los grandes *artefactos de lo real* -allá donde la palabra que mortifica al cuerpo a su vez lo vitaliza- emerge en lo real de las pasiones.

Los *Afectos*, concepto entre lo psicológico, psicoanalítico y lo filosófico, se presenta hoy como un digno concepto psicoanalítico, vituperado antaño y rescatado por Lacan en su última época -frente a la simpleza ubicua del análisis de las emociones- como los efectos de la palabra sobre la carne palpitante.

Para Ferrater<sup>1936</sup>, habría que distinguir entre el *affectus*, la *emoción*, y el *affectio*. Los Escolásticos distinguían entre dos clases de afección: *la externa*, procedente de causa exteriores y *la interna*, derivada de principios íntimos. La afección, resulta de la influencia de una impresión sobre la mente y por tanto como una forma de excitación. Kant, entendía de manera no muy diferente al afectar: como el hecho de que un objeto influya sobre el espíritu. Por eso, Kant dice de la sensibilidad como la capacidad de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan.

La afección era para Spinoza, el modo de la sustancia, de tal suerte que este modo

---

<sup>1931</sup> Miller, J. A. *Piezas sueltas* (2004-2005). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2013: 44.

<sup>1932</sup> Miller, J. A. "Los objetos a en la experiencia analítica". Conferencia inédita. Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Roma. 2006. En: <http://nel-medellin.org/blog/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>. Recup.: Enero 2021.

<sup>1933</sup> Miller, J. A. *Todo el mundo es loco* (2007-08), Ed. Paidós. Buenos Aires. 2015: 189

<sup>1934</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *El Inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001: 210.

<sup>1935</sup> Op.Cit.: 214.

<sup>1936</sup> Ferrater, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1971: 54.

equivale a sus afecciones. Spinoza, entiende por sentimientos las afecciones del cuerpo por medio de las cuales aumenta o disminuye, se acrecienta o reduce, la potencia de las obras de dicho cuerpo y a la vez las ideas de estas afecciones. Por tanto, en Spinoza, la afección es una acción cuando el cuerpo puede ser causa adecuada de algunas de las afecciones, y pasión de los demás casos.

En general, en la Historia la Filosofía, el término obedece a una afección inferior, como sensación, y en otros casos expresa la variedad de una emoción intencional. En ambos, se adscribe a lo "mínimamente intencional" de tal manera que la afección roza siempre la sensibilidad. De ahí la definición de una alteración de la sensibilidad o del entendimiento inferior que puede ser producida por algo externo.

En Spinoza, deberemos detenernos. Tanto por su relación con la corporeidad como por su teorización afectiva, que da cuenta de su mutua imbricación. Jorge Acuña Rojas<sup>1937</sup>, en un magnífico y sumamente clarificador texto, dice que para B. Spinoza, una teoría de los afectos humanos puede derivarse a partir de las tres leyes del movimiento de Newton (en su *Ethica ordine geometrico demonstrata*). Leyendo los axiomas fundamentales de la física spinoziana: si el primero reza tal que: "todo cuerpo se mueve o está en reposo", el segundo dice que "cada cuerpo se mueve, ya más lenta, ya más velozmente". Por lo anterior, sería necesario distinguir la *natura naturans* de la *natura naturata*. La primera es la totalidad de la Naturaleza o la totalidad del Cosmos, la cual es inconmensurable, y por ende indeterminable. Mientras que la *natura naturata* es cualquier estado de cosas determinable, universo cognoscible, en el cual hay cuerpos en movimiento o reposo relativos con respecto a un sistema de referencia.

Según Spinoza, de los infinitos atributos de la Naturaleza solo podemos conocer dos: el *pensamiento* y la *extensión*, que coexisten, porque ambos son una única realidad en la Naturaleza. En este monismo por cada cuerpo hay una idea, ambos se identifican porque son la misma cosa expresada de dos maneras en la Naturaleza. Así, el cosmos spinoziano es una cadena infinita de *causas eficientes* en la cual todo movimiento y reposo de los cuerpos ha sido determinado por otro cuerpo.

Spinoza se da cuenta de que el dualismo cartesiano no explica la interacción entre el cuerpo y la mente, por lo que Spinoza propone como solución que el mecanicismo no solo incluye lo corpóreo sino también los afectos de la mente, ya que los afectos humanos se producen de manera mecánica tal y como se produce el movimiento de los cuerpos. Entonces, el amor, el odio, el deseo, la intolerancia, tienen causas eficientes que permiten explicar estos afectos. Para Spinoza, el orden en que se producen las cosas es solo uno, porque *la mente y el cuerpo humano son una misma cosa* expresada en dos de los atributos de la Naturaleza. Como lo mecánico no solo se aplica al cuerpo sino también a la mente, entonces el modelo que propone Spinoza para entender nuestros afectos, es el cuerpo.

El problema para comprender nuestros afectos está en que no tenemos un conocimiento absoluto de nuestro cuerpo pues no podemos conocer todas las causas que determinan a este. Spinoza muestra que el cuerpo es el modelo a partir del cual se entienden los afectos. Los afectos humanos quedan definidos, así, a partir de los afectos del cuerpo, pero Spinoza inmediatamente agrega que los afectos también implican la idea de las *afecciones* del cuerpo ya que *la idea del cuerpo, es la mente*: todo afecto del cuerpo es un afecto de la mente y todo afecto de la mente es un afecto del cuerpo. Además, el conocimiento del cuerpo es el conocimiento de la mente.

Los afectos humanos básicos según Spinoza son tres: *el deseo (cupiditas)* o *el apetito (appetitus)*, *la alegría (laetitia)* y *la tristeza (tristitia)*. A partir de estos tres afectos se derivan el resto de los afectos humanos. El *apetito* es la esencia del ser humano, pues para Spinoza el ser humano es una potencia finita que se esfuerza por conservar su

---

<sup>1937</sup> Acuña Rojas, J. "La teoría spinoziana de los afectos humanos explicada a partir de las leyes del movimiento de Newton". Rev. Filosofía Univ. Costa Rica. 2018.

existencia, Spinoza distingue el apetito del *deseo*, ya que el deseo es el apetito con la conciencia de aquel. Si el apetito sólo se refiere a la mente Spinoza lo llama voluntad (*voluntas*). La distinción entre apetito y deseo implica un contraste entre lo consciente y lo inconsciente, pues podemos querer cosas sin conocer las causas que nos determinan a ello.

A este esfuerzo Spinoza lo llama *conatus*, donde: "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser". Esto es algo común a todas las cosas, es ley de la Naturaleza: la tendencia de los cuerpos a conservar la proporción de movimiento y reposo de las partes que los conforman. Si la expresión en el pensamiento del *conatus* es el deseo o apetito, la *alegría* implica un aumento en la potencia del individuo. En cambio, la *tristeza* es la disminución en la potencia del individuo.

Para Spinoza, todos los afectos son formas de alegría o tristeza, determinadas por el apetito o el deseo. Incluso el amor y el odio son formas de alegría o tristeza. De los afectos primarios de *alegría*, *tristeza* y *apetito o deseo*, dice el autor, se derivan todos demás los afectos humanos. Afectos como la embriaguez, la *libidine* o la avaricia son formas de deseo. La esperanza, la satisfacción son afectos de alegría. Mientras que la vergüenza, la humildad o el arrepentimiento son formas de tristeza.

Los afectos humanos, por otra parte, se pueden decir en dos sentidos: como *acciones* y como *pasiones*. En las *pasiones* el individuo *desconoce* las causas de sus afectos, pero el individuo sí es consciente de estos. En las *pasiones*, el individuo no produce sus afectos o solo es causa parcial de estos y su fuerza está determinada por la potencia de su causa y no por la potencia del individuo. Respecto a los afectos *activos*. En la acción el individuo produce sus afectos a partir del *conocimiento* de las causas de estos. La finalidad de los afectos activos de un individuo es mantener o aumentar su potencia. Esta autopotenciación regulada por el individuo es llamada por Spinoza "causa adecuada". La virtud sería contraria a los afectos tristes, ya que la tristeza es siempre una pasión, pues esta implica una perfección menor del individuo. Por lo anterior, *los afectos activos solo producen alegría*. La acción del individuo debe incluir necesariamente al cuerpo, porque la mente y el cuerpo del individuo son una única realidad. Así, una acción o pasión del cuerpo implica una acción o pasión de la mente, o a la inversa.

Para Spinoza un *afecto* y un *conocimiento* son lo mismo, porque la voluntad del sujeto es su *conatus* y este es un afecto que implica una actividad física y mental a la vez. Por otro lado, añade Acuña, los afectos humanos, ocurren de tres maneras según los géneros de conocimiento: *la imaginación*, *la razón* y *la intuición*.

Por un lado, la *imaginación* se produce por los vestigios que dejan las variaciones en la proporción de movimiento y reposo de las partes que conforman nuestro cuerpo. La variación en la proporción de movimiento y reposo de nuestro cuerpo es un afecto que nos deja un *vestigium*. Los "*vestigios*" son las ideas de los afectos del cuerpo, que también producen afectos. Como las pasiones se caracterizan por ser ideas confusas y mutiladas entonces las pasiones son ideas de la imaginación. El conocimiento cuando tenemos afectos *racionales* se caracteriza por las *nociones comunes*, las cuales deben distinguirse de las *nociones universales* propias de la imaginación. En cambio, en el conocimiento *intuitivo* se tiene un conocimiento inmediato de las esencias de las cosas particulares por medio de la esencia formal del atributo bajo el cual estas se conciben. Este género de conocimiento es el grado más alto de conocimiento.

En "*Multitud y poder: una aproximación naturalista al Tratado político de Spinoza*"<sup>1938</sup>, José Pedro Pizarro alude a que, según Spinoza, los hombres deben ser considerados en términos de afecto y no de razón, dice en su *Tratado Político*. Y como los hombres, por lo general están por naturaleza atravesados por los afectos los hombres

---

<sup>1938</sup> Pizarro Suescum, J. P. "*Multitud y poder: una aproximación naturalista al Tratado político de Spinoza*". Revista Co-herencia: Vol. 15, No 28. Enero - Junio de 2018: 209-222.

son enemigos por naturaleza. En cualquier caso, el problema común a todo régimen político no es otro que la conservación del poder, es decir, la conservación de los derechos. De ahí que quienes están al cuidado de los asuntos públicos deban estar del todo vigilantes puesto que la naturaleza pasional de los hombres jamás desaparece y, en consecuencia, ningún régimen político puede soñarse al abrigo del peligro. Es más, dada *la estructura transindividual del afecto*, continua Pizarro según Spinoza, pueden darse casos de locura colectiva que minen las estructuras del *imperium*, una especie de variante desastrosa de la imitación afectiva. Pero, de ninguna manera puede suprimirse la naturaleza relacional de lo humano, por más que esta no pueda, en el límite, sustraerse a sus modulaciones violentas y perniciosas. Las concordias humanas, concluye, que serán siempre concordias de afectos, son harto complicadas tan pronto como los afectos predominantes (a saber, las pasiones) son aquellos que hacen al hombre voluble e inconstante.

Por otra parte, para poder acceder al alcance de los afectos como existenciales, deberemos de acceder a la obra seminal de Heidegger. En el capítulo V parágrafo 29 a propósito de "el estar-en como tal" se nos habla del *Dasein* como disposición afectiva. Lo que en el orden ontológico designamos con el término de *disposición afectiva*, dice Heidegger<sup>1939</sup>, es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar, escribe, sólo prueba que el *Dasein* ya está siempre anímicamente templado. La indeterminación afectiva no sólo no es una nada, sino que, precisamente en ella, el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo. En el temple de ánimo<sup>1940</sup> el *Dasein* está "ya siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia (*Dasein*) le ha sido confiada su ser". Abierto no quiere decir conocido como tal. Que el *Dasein* no ceda a los estados de ánimo, dice Heidegger, no es una prueba en contra del dato fenoménico de la aperturidad afectiva del ser del Ahí en su "que", sino una confirmación del mismo. Desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa que se desvela al *Dasein* entregado al Ahí. En el mismo esquivar, estaba abierto el Ahí.

A continuación, Heidegger nos dice que es del carácter de ser *Dasein* lo que llamamos la condición de *arrojado* de este ente en su Ahí. Esta condición mienta la facticidad delante a sí mismo. Este carácter, sólo es accesible a la constatación que se origina en la mirada contemplativa. La facticidad, no es el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está-ahí sino un carácter de ser del *Dasein*, asumido en la existencia. El "que es" de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición.

En la disposición afectiva<sup>1941</sup>, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo en la forma de un encontrarse afectivamente dispuesto. Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la evidencia de la disposición afectiva, midiendo la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí. Pero no es menor la falsificación de los fenómenos cuando éstos son desplazados al campo de lo irracional. El estado de ánimo es un originario modo de ser del *Dasein*, recalca Heidegger, en el éste queda abierto para sí mismo antes de todo conocer, más allá del alcance de su capacidad de apertura.

Se alcanza así el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva: la disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de *arrojado*, y lo hace regularmente en la forma de la *agresión esquivadora*. La disposición afectiva es algo muy diferente de la constatación de un estado psicológico, recuerda. El estado de ánimo abre el Ahí más originariamente, pero también la cierra más obstinadamente. Es lo que muestra la indisposición afectiva o mal humor. El estado de ánimo nos sobreviene sino como forma de estar-en-el-mundo. El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-

---

<sup>1939</sup> Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Ed. Trotta. Madrid. 2012: 158.

<sup>1940</sup> Op.cit.: 159.

<sup>1941</sup> Op.cit.: 160.

mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez el dirigirse hacia...

Segundo carácter esencial de la disposición afectiva: es un modo existencial fundamental de la *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que está misma es esencialmente un estar-en-el-mundo.

Heidegger, comenta una tercera determinación esencial de la exposición afectiva: sólo lo que está en la disposición afectiva del temor o correlativamente, de la intrepidez, puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante. En la disposición afectiva la existencialidad muestra un *aperiente estar-consignado* al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.

Desde un punto de vista ontológico es necesario conferir el descubrimiento del mundo al "mero estado de ánimo". Bajo el nombre de *afectos y sentimientos*, estos fenómenos son ópticamente conocidos desde antaño. Es conocida, dice Heidegger, como la interpretación de los afectos se prolonga en la *Stoa*<sup>1942</sup>, así mismo su transmisión a la era Moderna por medio la teología Patrística y Escolástica. La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein entra constantemente al mundo y se ve afectado por él: "La disposición afectiva, por tanto, es un modo existencial fundamental como el Dasein es su Ahí".

A continuación,<sup>1943</sup> Heidegger, nos habla del *miedo*. El miedo puede ser considerado desde tres puntos de vista: el *ante que*, del miedo, el *tener* miedo y el *porqué* del miedo. El ante que del miedo tiene carácter de lo amenazante. El tener miedo, en cuanto tal, es el dejar-se-afectar que libera lo amenazante tal como ha sido caracterizado. El tener miedo, en cuanto posibilidad latente de estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto -vale decir, la *medrosidad*- abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse lo temible. Aquello por lo que el miedo teme es el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*. El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su Ahí, aunque en diferentes grados de explicitud. El miedo abre al Dasein de un modo predominantemente privativo.

El *tener-miedo-por*, abre siempre el ente mundano en su carácter amenazante y el estar-en-amenazado. El tener-miedo-por puede estar relacionado con otros. Pero en rigor, temer-por es temer también por uno mismo...afectado por estar preocupado del Dasein co-existente por el que teme. En lo amenazador hay que distinguir, pues, el inmediato acercamiento del amenazante<sup>1944</sup> y el modo de comparecencia del acercarse mismo: la *repentinidad*. Cuando algo amenazante irrumpe sorpresivamente, el miedo cobra la forma del *susto*. Pero sí, por el contrario, lo amenazador tiene carácter de lo absolutamente desconocido, el miedo se convierte en *pavor*. Y cuando lo amenazante tiene el carácter de lo pavoroso que asusta, el miedo se convierte en *espanto*. Por lo tanto, todas las modalidades de miedo, muestran que el Dasein, en cuanto al mundo, es miedoso.

En el siguiente párrafo, Heidegger, va a analizar la disposición afectiva de *comprender*. Allí nos dice que la disposición afectiva tiene siempre su comprensión aun cuando la reprima. El comprender, es siempre un *comprender afectivo* siendo un existencial fundamental como modo del ser del Dasein. Que el Dasein, existiendo, es su Ahí, significa que el mundo es "Ahí", aquello por mor de lo cual el Dasein es. En el por-mor-de esta abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal: está apertura ha sido llamada comprender. Finalmente, el comprender<sup>1945</sup> el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, es de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo.

---

<sup>1942</sup> Op.cit.: 163.

<sup>1943</sup> Op.cit.: 164.

<sup>1944</sup> Op.cit.: 166.

<sup>1945</sup> Op.cit.: 168.

Jesús Adrián Escudero<sup>1946</sup>, en su escrito sobre una fenomenología de los afectos comenta que el mundo de los afectos y de las emociones ocupa un puesto ciertamente secundario en la historia de la filosofía. Su carácter difuso y ambiguo no encaja con un modelo de pensamiento como el ilustrado que exalta la racionalidad matemática y el rigor geométrico. En este contexto, dice, resultan tremendamente interesantes tanto los análisis de Heidegger sobre la *angustia*, *el aburrimiento* y *la maquinación* como las investigaciones de Scheler sobre el sentimiento de la *simpatía* y *el amor*, pues ambos sientan las bases de lo que podemos llamar una fenomenología de los afectos que pone al descubierto los factores emocionales que animan y atraviesan la existencia humana. El universo de las afecciones y las emociones no goza de buena prensa en la historia de la filosofía: los sentimientos como el amor, el odio, la vergüenza, la alegría o el odio no tienen cabida en los grandes relatos de los tratados filosóficos.

Una división que empieza a resquebrajarse en la segunda mitad del siglo XIX con autores como Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche que ahondan en los sentimientos metafísicos y las fuerzas dionisiacas.

Pero sin duda, pertenece a Pascal el mérito de haber otorgado a los actos emocionales un estatuto ontológico propio: el corazón es capaz de conocer las verdades del alma, mientras que la razón es capaz de conocer las verdades de la naturaleza. Y a cada uno de estos modos de conocimiento corresponde un tipo diferente de espíritu: el espíritu de finura y el espíritu de geometría.

Heidegger reconoce que, después de Aristóteles, Max Scheler fue el primero que creó la base de una interpretación ontológica de lo afectivo; y Scheler, en su amplio comentario de *Ser y tiempo*, destaca la originalidad del análisis heideggeriano de la disposición afectiva del Dasein. El problema de cómo el Dasein se inserta en el mundo se aborda preliminarmente en la primera sección de *Ser y tiempo* y se amplía después a través de la discusión de la temporalidad. Entre los diferentes existenciales que constituyen la existencia humana destaca particularmente la capacidad de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) de abrir un espacio de juego. De ahí que la fuerza desveladora de este existencial de la afección, a pesar de su cooriginariedad con la comprensión y el habla, cobre una especial importancia en la articulación de *Ser y tiempo*.

Es ahí donde Heidegger puede enunciar que la disposición afectiva, es “el temple anímico que determina al Dasein en su respectiva relación con el mundo, con el co-Dasein de los prójimos y consigo mismo”, fundada en el estar-sujeto del hombre al ente en su totalidad. Ser yecto y comprensión se co-pertenecen. Sobre la base de la co-pertenencia de estado de yecto y comprensión mediante el lenguaje, en cuanto decir, es que el hombre es interpretable por el ente<sup>1947</sup>. La esencia propia del lenguaje es tal decir o mostrar.

Continuando con el texto de Escudero, recuerda que los estados de ánimo generales como *la angustia*, *la inquietud*, *el aburrimiento* y *la depresión* se diferencian de los afectos concretos como *el miedo*, *la alegría* y *la ira* en que no se dirigen a algo concreto y determinado. A diferencia de los afectos que remiten a situaciones específicas, las disposiciones afectivas revelan como le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación objetiva. En este sentido, Heidegger retoma el tema de la disposición afectiva para mostrar cómo las afecciones revelan el mundo sin que intervenga ningún acto explícito de la reflexión.

En la conferencia “¿Qué es metafísica?” reaparece la disposición afectiva fundamental de la *angustia* y se alude de pasada al fenómeno del *aburrimiento*. Las reflexiones en

---

<sup>1946</sup> Adrián Escudero, J. "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Schler". Universidad Autónoma de Barcelona. THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007: 365-368.

<sup>1947</sup> Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon* (58-59). Ed. Morelia. Morelia. México. 2007: 201.

torno al aburrimiento ponen de manifiesto la verdadera naturaleza de la racionalidad tecnológica: su voluntad de dominio y control. En este sentido, el aburrimiento ofrece la posibilidad de romper con los engranajes de un mundo públicamente vertebrado. En "*Contribuciones a la filosofía*" se reconoce el papel fundamental de los afectos: el pensamiento, por tanto, es siempre pensamiento marcado por un estado de ánimo fundamental que acontece de manera epocal, es decir, que impregna el modo de pensar de una época histórica.

Y ¿cómo se logra acceder a la realidad del Otro?, se pregunta Escudero, ¿cómo se manifiesta la alteridad? Aquí resalta la postura de Scheler. Según él, los actos de cada persona forman parte de una comunidad. La conciencia no sólo es conciencia del mundo de mis vivencias, sino también convivencia de una comunidad. En otras palabras, en la persona se dan vivencias que en propiedad son convivencias; *nuestro vivir es un convivir*. En este contexto desarrolla Scheler su teoría de la *simpatía y del amor*. El primer origen del amor está en la simpatía. La simpatía es el fundamento auténtico de toda relación interpersonal, es decir, revela la verdad del otro en cuanto otro, pero sólo dentro de ciertos límites. Sólo el amor puede superar estos límites y establecer una relación profunda que exalta, aun con mayor grado, la autonomía y diversidad del otro. El amor, por tanto, no considera al otro como idéntico a uno mismo; más bien, tiende a sublimar a la persona amada. Como recuerda Scheler, una persona que no es capaz de amar es prisionera de sí misma. El amor es la disposición afectiva fundamental que nos abre y desvela la realidad del otro.

Ali Lara<sup>1948</sup>, comenta que las fuentes filosóficas a las que han recurrido los estudios del afecto han sido agrupadas por Paul Stenner (2011) bajo la etiqueta de "*Filosofías de los Procesos*". Una de las características comunes de dichas filosofías es la inspiración en la obra de Baruch Spinoza en que la mente y el cuerpo no mantienen una relación lineal de control sino un paralelismo ontológico. Para Spinoza, las formas en que los cuerpos pueden ser afectados y modificados están íntimamente ligados a la naturaleza de las relaciones y encuentros que los cuerpos experimenten.

La obra de Baruch Spinoza sería la base de, y/o ejercería gran influencia sobre, las filosofías de los procesos que surgirían en el siglo XX, especialmente en: Gilles Deleuze, Henri Bergson y Alfred N. Whitehead<sup>1949</sup>. Ellos han sido reconocidos como las principales fuentes filosóficas del *Giro Afectivo* y su obra ha desencadenado líneas de pensamiento en los estudios del afecto. Esta vuelta filosófica es la que permite el toque retro y a la vez de vanguardia, que es el sello del "Giro Afectivo", gesto vintage, a medio camino entre la nostalgia y la esperanza.

Deleuze, según Lara, desarrolló una filosofía centrada en la vida y la inmanencia que le es consustancial. En su filosofía, la importancia no está en los estados sino en lo que sucede con dichos estados, aquello que los modifica, paso de las lógicas del "sujeto" por las lógicas del "devenir" y con ello, la idea de la potencia. Deleuze apunta a un uso posible del cuerpo, que rompe el orden establecido y su organización o que propone un *cuerpo sin órganos*, sin organización. Ahora bien, el foco en estos encuentros y las modificaciones del territorio que de ahí se desprenden dan lugar a la idea del *devenir*, entendido como una dinámica de la vida en cuyo proceso estamos inmersos. Para explicar lo que sucede, Deleuze desarrolla la distinción entre lo virtual y lo actual. Lo *actual* es ese aspecto de los movimientos, fuerzas y relaciones que somos capaces de comprender en un punto particular, mientras que *lo virtual* es la potencia de actualización, consiste en las capacidades de los cuerpos que no se actualizan en el encuentro. El devenir de los cuerpos es, entonces, explicado por Deleuze en esta tensión

---

<sup>1948</sup> Lara, A. "Teorías afectivas vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead". Rev. Cinta moebio no.52. Santiago. 2015. En: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-554X2015000100002](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2015000100002). Recup.: Mayo 2019.

<sup>1949</sup> Pero también en otros como: Jaques Lacan, Felix Guattari, Michael DeCerteau, Lawrence Grossberg, William McDougall, John Dewey, incluso Friedrich Nietzsche, y por supuesto William James.

virtual/actual. Otra distinción es la relación que Deleuze establece entre la mente y el cuerpo: su foco crítico está en los desplazamientos corpóreos, que son su intensidad. La virtualidad que sugiere el devenir se actualiza solo a partir de disposiciones concretas de lo ya actualizado. Esto nos lleva a otro concepto deleuziano importante: los *conjuntos* (*assemblages*): una disposición particular de los cuerpos, relaciones y afectos. En la filosofía de Deleuze, esta incertidumbre en los pliegues de lo virtual y lo actual, estos conjuntos que la condicionan, la potencia de los cuerpos y sus territorios, son nada menos que la vida misma.

Otro filósofo, según Lara, con gran influencia en el Giro Afectivo es Henri Bergson. La idea bergsoniana del tiempo es la de una totalidad duracional. Lo que nos conduce a la conceptualización de la vida en términos de un "ímpetu", o "*élan vital*" -impulso vital-. Partiendo del principio spinoziano de que el cuerpo es el objeto de la idea de la mente, conduce a Bergson a hablar de la percepción necesariamente atravesada por el cuerpo: una percepción encarnada. Para sostener esta idea, él postula que el mundo está compuesto por un agregado de imágenes y la percepción demarca la selección de un subconjunto a través de un centro que es el cuerpo. Si el cuerpo es capaz de sustraer imágenes del mundo, entonces el *cuerpo afectivo* se coloca en el centro de la deducción general de la percepción, y entre presencia y representación, aparece el intervalo entre la materia misma y nuestra percepción consciente de la materia.

Alfred North Whitehead fue un destacado matemático y filósofo inglés, su obra ha sido tan notable que se le ha reconocido como la gran mente especulativa del siglo XX. Whitehead establece una distinción entre el empiricismo superficial y el empiricismo profundo. Para Whitehead todas las experiencias son emocionales y toda prehensión es una forma de afectividad, las cosas existen por su relevancia para otras cosas. Por tanto, la afectividad, entonces, está siempre implicada en momentos de transición, y viceversa. La característica común de los estudios del afecto radica en un interés por repensar las aproximaciones empíricas a los afectos y en general en el replanteamiento de las ciencias sociales. De ahí se desprende que una consecuencia del uso de las filosofías de los procesos, sea el replanteamiento de la bio-política en relación al afecto.

Después de este repaso a una teoría de los Afectos, haciendo un alto en Spinoza, Heidegger, Bergson, Deleuze o Whitehead, deberemos cambiar de registro para transitar por los parajes del psicoanálisis.

Los *Afectos*<sup>1950</sup>: son tomados por el Psicoanálisis de la terminología psicológica alemana designando todo estado penoso o agradable, vago o preciso, sea que presente como una descarga masiva ya como una tonalidad general<sup>1951</sup>.

Para S. Freud, toda pulsión se muestra en los registros del afecto y de la representación. El afecto, equivaldría a una expresión cualitativa de la cantidad de energía pulsional y de sus variaciones. Estos afectos adquieren importancia desde los iniciales trabajos de Breuer y Freud (*Estudios sobre la histeria*, 1895) en concreto, de su trabajo con la histeria y el valor terapéutico de la abreación. El origen del síntoma histérico se busca en un acontecimiento traumático que no ha encontrado una descarga adecuada (afecto arrinconado), y la rememoración sólo resulta terapéuticamente eficaz si el recuerdo del acontecimiento implica la "reviviscencia" del afecto que estuvo ligado a aquél en su origen. A partir de la histeria, Freud deduce, que el afecto no se halla necesariamente ligado a la representación y que su separación permite que cada uno de ellos siga un diferente destino. Freud plantea distintos destinos para los afectos: 1.º, el de la *conversión* de los afectos (histeria de conversión); 2.º, el del *desplazamiento* del afecto (obsesiones) y 3.º, el de la *transformación* del afecto (neurosis de angustia, melancolía).

---

<sup>1950</sup> A partir de Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. 2ª Edición. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018: 145-148.

<sup>1951</sup> Laplanche, J. y Pontalis, J. 1997. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona. 2004: 11-12.



En adelante el concepto de afecto se utilizaría desde dos perspectivas: la *resonancia emocional* de una experiencia general intensa, aunque suponga una *teoría cuantitativa* de las catexis, cargas, que expliquen la autonomía de sus manifestaciones.

El problema fue sistemáticamente tratado por Freud en sus trabajos metapsicológicos<sup>1952</sup>, donde el afecto se define como traducción subjetiva de la cantidad de energía pulsional. Freud distingue aquí claramente el aspecto *subjetivo* del afecto y los procesos *energéticos* que lo condicionan: se observará que junto al término de afecto utiliza el de *quantum* de afecto (*Affektbetrag*), que corresponde a la pulsión desprendida de representaciones y encuentra una expresión adecuada a su cantidad en procesos que percibimos como afectos. Señalemos, en fin, que Freud formuló una hipótesis genética destinada a explicar el aspecto vivido del afecto. En este sentido, los afectos, serían reproducciones de acontecimientos antiguos de importancia vital y eventualmente preindividuales.

Para el Freud de *Inhibición, síntoma y angustia* (1925), los afectos son como: precipitados de experiencias traumáticas muy antiguas, manifestadas como efectos del discurso del Otro y por tal motivo son mentirosos, apareciendo desplazados, no reprimidos, puesto que movilizan el sexo y/o la muerte.

Desde una perspectiva lacaniana, los afectos pueden ser entendidos como el efecto de la palabra sobre el cuerpo, proveniente de los efectos del lenguaje que lo constituye como ser-dicente.

Entonces podría ocurrir que el goce del cuerpo les vuelva extranjero a ese cuerpo, es decir que su cuerpo que se les torne Otro. Y hay modalidades de esta extrañeza, por lo tanto, respecto de ello el Otro, la figura del Otro se insinúa en el goce. El goce es sin duda una propiedad del cuerpo que se presta a la captura por el Otro. Yo señalo que, en su fase más profunda, el goce es una autoafección del cuerpo vivo, lo que no excluye que la causa, el desencadenante pueda ser exterior a esa substancia corporal<sup>1953</sup>.

No podemos olvidar que los significantes amos, las representaciones que marcaron los hitos de la vida de un sujeto, los significantes de la demanda, del cuerpo fueron tomados. Si el significante queda reprimido el afecto aparece a la deriva, como la marca de una acción de la que siempre quedan restos: como huellas ligadas al peso del significante. El afecto, como signo, es aquel *trazo que vectoriza un goce singular que se encuentra en resonancia con el goce del cuerpo mismo*, asociada a la raíz misma del fantasma y que se leen en la vergüenza o el pudor. Pues como precisa Lacan:

Finalmente, Guattari es sagaz al plantear desde donde el efecto del lenguaje se impone al cuerpo, por lo que vuelve al ideal, por un lado, y del objeto a, por el otro. Es un pathos para el ideal, también una *corp(se)ificación*. Es en el objeto a donde el goce retorna, pero la ruina del alma solo se consume con un incorporal<sup>1954</sup>.

En ese sentido, en tanto los afectos transmiten lo que del goce del cuerpo resuena en la palabra, como dice Miller, y habida cuenta que “el partenaire en el nivel del goce es el objeto del fantasma”<sup>1955</sup> sucede que el goce restaura al partenaire, porque obliga a buscar en el Otro su complemento necesario<sup>1956</sup>.

---

<sup>1952</sup> Freud, S. *La represión*. 1915; *El inconsciente*. 1915.

<sup>1953</sup> Miller, J. A. *Sutilezas analíticas* (2008-2009). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2012: 273.

<sup>1954</sup> Lacan, J. “*Alocución sobre la enseñanza*”. *OE*. 1970: 325.

<sup>1955</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2005: 417.

<sup>1956</sup> *Op.cit.*: 416.

Para E. Laurent<sup>1957</sup>, los afectos remiten a un signo que busca alojarse en el cuerpo, como surgimiento de una significación en la vida, en el ser vivo. Lo propio del afecto, al suponerse el signo, es taponar la división subjetiva.

Para L. Gorostiza<sup>1958</sup> los afectos son las huellas dejadas en el cuerpo del hablante por el acontecimiento traumático de la no-relación sexual.

Según Ch. Alberti<sup>1959</sup> los afectos son homologados a las pasiones, como efecto del peso de las palabras que han percutido en el cuerpo. El afecto sería una marca que vectoriza un goce que se encuentra en resonancia con el cuerpo. De ahí que cuando no hay afecto, algo puede llegar a pasar como lesión del cuerpo, fenómeno psicósomático (FPS).

En tanto los afectos transmiten lo que del goce del cuerpo resuena de la palabra, no se trata tanto de “relamerse en los afectos”, al decir de Lacan, ni hacer de ellos una fenomenología óptica sobre los que encontrar un plus de sentido (con las tan manidas emociones y sentimientos) como, más bien, apuntar a las resonancias semánticas configuradoras del cuerpo y su alteridad pues son en su consentimiento, condescendencia donde algo de lo común puede ponerse en juego.

De entre los afectos más notables tenidos en cuenta por el psicoanálisis, contamos con estas “pasiones del ser”: *el amor, el odio y la ignorancia* junto con la angustia, sin dejar de lado al asco, el tedio o el aburrimiento.

Lacan habla de estas pasiones del ser desde su primer seminario para diferenciarlas de lo que Descartes postuló como “pasiones del alma”. En: “*La dirección de la cura y los principios de su poder*” (1958), Lacan se refiere a estas pasiones del ser a propósito de tres cuestiones: la transferencia, la posición del analista y su teoría de la demanda.

Evitando hacer cualquier intento reduccionista, por su relevancia contemporánea y por ser el más real de todos ellos, el *odio* -junto con la abyección, el aburrimiento, lo insoportable del Otro/otro y la angustia- quizás sea el que marque los determinantes vinculares del goce actual. En la medida que lo insoportable es el goce en el Otro, Philippe Lacadée<sup>1960</sup> habla acerca del odio en el sentido que “se apuñala al prójimo porque uno no puede referirse más a él”. Y a falta de alcanzarlo mediante el lenguaje se le apunta en la realidad mediante el pasaje al acto mortal. Lo que se busca en el odio es alcanzar el núcleo de ser del Otro, su goce más íntimo. Es el *odio a la propia imagen especular como semblante del ser* que está en la base del odio al prójimo cuando el humano es confrontado a su semejante, que amenaza su unidad e integridad. Para Freud, el odio es primero en relación al amor. Lacan por su parte, sitúa el odio entre las tres pasiones fundamentales del ser, haciendo de él una de las formas vinculares del sujeto al Otro, en el corazón del lenguaje. El resorte del odio como odio de sí apunta al ser, a lo que de sí se escapa de la palabra, puesto que ese Otro parece gozar de lo que a uno le falta. El odio, por tanto, obliga al sujeto a confrontarse con su falta: situado en el corazón del sujeto, más allá de toda identificación, más allá del amor al padre, afecta al primer lazo con el mundo exterior.

En este sentido no resultaría difícil pensar al odio como el afecto que acompaña lo real de la transferencia. Como dice J. Alemán, “La experiencia mortal, sexuada y parlante se vuelve en la civilización técnica un sentimiento en gran medida determinado por el odio...odio al goce subdesarrollado del Otro, al propio modo de gozar en silencio”<sup>1961</sup>. O como bien recuerda Badiou<sup>1962</sup>, el verdadero “problema político es el control del odio, y no del amor”.

---

<sup>1957</sup> Laurent, E. Rev. *Enigmas del cuerpo* 4, 2013: 29

<sup>1958</sup> AA.VV. *Scilicet. Los objetos a en la experiencia analítica*. Ed. Grama y AMP. Buenos Aires. 2007.

<sup>1959</sup> AA.VV. “*Cuerpos Lacanianos: novedades contemporáneas sobre el estadio del espejo*”. Revista Colofón. N°. 29. ¿Sobrevivir al consumo? Ed. FIBOL. Buenos Aires. 2009: 32-34.

<sup>1960</sup> AA.VV. *Scilicet de los Nombres del Padre*. Congreso de Roma. AMP. Inédito. 2006: 235.

<sup>1961</sup> Alemán, J. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2013: 151.

<sup>1962</sup> Badiou, A. *La filosofía, otra vez*. Ed. Errata Naurae. Madrid. 2010: 88.

Versiones diversas de los Afectos, estos, que en calidad de "dispositivos" libidinales, artefactos de lo real, van a resultar determinantes en los aspectos, vinculares y relacionales de la corporeidad.

Lo que nos lleva a la cuestión, enigmática también, de la transmisión y sus efectos.

### 10.3.10. La Transmisión y sus Resonancias.

Continuando con los puntos anteriores acerca de las condiciones de posibilidad de un pensamiento corpóreo<sup>1963</sup>, que pretenda poner en el centro una epistemología, una clínica y una política del cuerpo presente, *la Transmisión* -como rasgo de alteridad que enlaza la existencia del ser-ahí-con al acto de experiencia- cobra una relevancia singular. La Transmisión es otro de los grandes misterios de la subjetividad corporizada: ¿que se transmite cuando algo se transmite, es decir, cuando el significante resuena con el goce en el Otro? ¿De quién depende?, ¿existen algunas buenas condiciones?

Es un fenómeno (¿se le podría denominar fenómeno?) al que los actuales tiempos han vuelto a traer a colación que, de tan cotidiano, habitual y casi banal, que apenas encontra muchas referencias ni filosóficas ni psicoanalíticas. Por lo que, en este campo, deberemos ir casi a tientas, desbrozando el campo, delimitando lo que "no es" y arriesgándonos a enunciar nuestra versión.

Sabemos que "una transmisión...eso...se transmite"...tocando aspectos muy próximos a otros ya desplegados. La transmisión acaricia el trauma, los afectos, la contingencia y el encuentro; toca el recuerdo, la experiencia y el Otro, la angustia, el aprendizaje, el re-toque...

1.- Respecto de sus condiciones, recordemos que en Física: "la resonancia<sup>1964</sup> describe el fenómeno de incremento de amplitud que ocurre cuándo la frecuencia de una fuerza periódicamente aplicada (o un componente de Fourier de esta) es igual o cercano a una frecuencia natural del sistema en el cuál actúa. Cuando una fuerza oscilatoria es aplicada en una frecuencia resonante de un sistema dinámico, el sistema oscilará en una amplitud más alta que cuándo la misma fuerza es aplicada en otra frecuencia no resonante".

En *Corrientes interpretativas de los mitos*, de José Antonio Pastor<sup>1965</sup>, comenta que Platón fue lo suficientemente explícito en, al menos, dos lugares donde manifiesta la superioridad comunicativa de la oralidad frente a la transmisión escrita: el *Fedro* y la *Carta VII*. Según explicita el filósofo ateniense en su diálogo *Fedro* 76, las 'desventajas' de la escritura respecto de la comunicación presencial a viva voz son (presentadas esquemáticamente, junto a sus correspondientes contrapartidas), serían las siguientes: a) El texto escrito es un discurso "fijo" que no puede ser interpelado (al contrario de lo que ocurre en una conversación entre dos personas); a') La palabra hablada siempre se dirige a alguien y los intervinientes en el diálogo defienden sus respectivas opiniones de forma dinámica e interactiva; b) El texto escrito no elige a su lector; b') En una conversación, el nivel del discurso puede -y debe- modularse en concordancia y adecuación al nivel cognoscitivo del interlocutor; c) El texto escrito proporciona conocimientos no vividos experiencialmente; c') La comunicación oral transmite connotaciones anímicas, a la par que posibilita la transmisión de conocimientos Dicho de otra manera, concluye Pastor, en el contexto cultural griego clásico se comenzó a considerar a la *transmisión oral* como la propia de aquellos contenidos que sólo podían ser narrados, como son, aquellas cuestiones cosmogónicas y

---

<sup>1963</sup> A partir de Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015: 405. Debemos reconocer, sin embargo, nuestra (la) precariedad en este asunto. Ante esta falta, apenas nos ha quedado otra que exponernos a decir...

<sup>1964</sup> En: <https://es.wikipedia.org/wiki/Resonancia>. Recup.: Sptbre 2020.

<sup>1965</sup> Pastor Cruz, J. A. *Corrientes interpretativas de los mitos*. Tesis de Licenciatura. Uni. Valencia. 1998. En: <https://www.uv.es/~japastor/mitos/t-indice.htm>. Recup.: Sptbre 2020.

teogónicas que los mitos abordaban, planteando así problemas perennes relativos a la propia condición humana delimitada por la tríada nacimiento-sexo-muerte, las estructuras de parentesco o el sentido de la vida, dándoles una forma narrativa propia. Valga añadir a lo antedicho que, si bien el tránsito de lo oral a lo escrito supuso un notable cambio en los esquemas mentales subyacentes a los distintos modos de transmisión, no es menos importante la diferencia existente entre los escritos en verso y los escritos en prosa.

Pero claro, sabiendo bien que el soporte, el continente, condiciona el contenido no nos referimos tanto a este "como" sino, al "que" mismo de la transmisión.

1.-De entrada, la transmisión es *una pieza suelta* a partir de un vacío constituyente y originario. Es un residuo, un lugar, un soporte, un yecto nunca garantizado pero convocador: su constitución se dará o no, incluso a pesar de. Por tanto, la transmisión es efecto de un acto contingente. "Eso" se transmite...o no lo hace, y no necesariamente dependerá de condiciones relacionales, subjetivas o comunicativas. Y menos aún, de su intensidad. Así que la transmisión es una de las modalidades del No-todo; *no existe La transmisión* como tal, sino transmisiones, una por una. Por supuesto, que tampoco hay una transmisión universal y generalizable. Y, para nada tendría que ver con una presunta e inefable "comunicación no verbal" que tocaría algún tipo de verdad irreductible.

2.-No hay transmisión por delegación, en cuerpo o palabra ajena. Es Uno mismo, quien puede decir, "eso se ha transmitido". De entrada, no hay una relación directa causa-consecuencia. No se sabe, no sabemos, no podemos saber, al menos a priori, por qué unas palabras, arrullos, caricias, sones, caricias, susurros, sacudidas, dejan marca... y otros no. Es decir, la transmisión solo puede adquirir *categoría de tal "a posteriori"*, certificando sus efectos. A cambio, la transmisión siempre tiene algo de inefable, de certidumbre anticipada. Es en la transmisión donde se puede decir que se logra la aprehensión de algo que nos afecta.

3.-Y, por tanto, la transmisión se puede situar en el orden de la vivencia, de la experiencia de algo en carne propia. La transmisión es una *afección subjetiva*. Y con ello, una experiencia que adquiere categoría de acto. Y como todo acto, lo es sin garantía alguna, en la medida que, en todo acto, se suspende el pensamiento: incalculable e impredecible. Con toda justicia podremos hablar de "*Acto de transmisión*", más allá que se pretenda transmisible, relacionable o no.

4.- Es por lo que *tampoco, puede haber transmisión sin mediación alguna*. Si el Otro, finalmente, es el lugar del cuerpo, no hay transmisión que no pase por el cuerpo. El acto transmitido Es del orden de la conmoción, la agitación o el acontecimiento del cuerpo. Y ahí, el cuerpo bajo presencia, resulta primordial. Y, por tanto, de sus objetos. Podemos verlo en los objetos escópico e invocante, la mirada y la voz, que vehiculan algo de deseo del Otro. La cuestión se torna más difícil cuando nos las tenemos que ver con otras modalidades de transmisión, como es la demanda (objeto oral y anal) u otros tipos de goce que al no pasar por la objetualidad pulsional exceden la categoría de objetos a la de un goce que no ha pasado por el Lenguaje. Estamos pensando en...el dolor, el movimiento, el tacto, la respiración....

5.- En este sentido, *toda transmisión tiene el carácter de un "encuentro"*. Encuentro con un Otro en el otro, sin garantía alguna, arrojado, misterioso, indescifrable por la mera semántica. En este sentido, soy pasivo ante ella: "Eso, es transmitido en mí". En cierto sentido y en la medida que puedo condescender o no a su respuesta, me convierto en sujeto activo de su recepción, más allá de mi intencionalidad, pero no puedo dejar de percibirla, dado que "Eso que se transmite lo hace más allá de mí", dejándome en pura posición de objeto. La transmisión nos convierte en sujeto y objeto de un acto vincular.

6.-Por otra parte, *tampoco hay transmisión sin un Otro*. Dado que entre los humanos no hay relación posible que no pase por el universo simbólico. Las resonancias, "lo real de la transmisión", junto con la empatía y la transferencia -imaginaria y simbólica- por

tanto, apuntan a las modalidades vinculares sostenidas desde la corporeidad en Común. Ya sea un otro, encarnado en alguno, en alguien, otro sujeto. O, sea a través de los objetos significativos que serán acogidos por el sujeto de la transmisión.

Y en la medida que algo toca en mí que no sé lo que es, pero sé que es, la transmisión me atañe, me implica, me apela e intercede: en la medida que soy interpelado por el Otro, se debe responder. La transmisión *convoca una decisión por parte del afectado* quedando a su cuenta la que pueda dar, dado que, en este caso, no responder también es una respuesta. La transmisión pues, pasando por el Otro, no es sin el Otro. *Se transmiten los Unos de Lalengua, del Goce de lo Uno*, que caen, sin garantía alguna, tatúan y perforan la carne del infante en ciernes. En este sentido no se podría decir que la transmisión es metafórica sino pura metonimia, pura literalidad desplazada y sustituida.

7.- Si podemos hablar de algún efecto de transmisión, es porque "Eso" ha resonado, es decir toca, conecta con algo que ya estaba previamente ahí. *Toda transmisión tiene algo de reviviscencia y reencuentro: algo de "dejá vú". Re-inscripción, re-trazos*, porque algo de eso ya estaba ahí, alguna primera marca, huella, letra, número o imago. No puede resonar algo que no haya "sonado" antes, de alguna manera, con antelación.

Por eso, la experiencia de revivir algo, tal y como Freud lo formulo, significa también recuperar algo, un objeto, un lugar, que ya estaba previamente. Toda transmisión trae a colación *una rememoración de algo que estuvo con anterioridad*.

8.-Por eso, en la medida que alguien encuentra su objeto en el otro, finalmente uno recibe aquello del Otro que recupera para sí mismo. Lo que, a su vez, depende del fantasma del Otro. Que no haya relación de equivalencia entre los goces no significa que esta imposibilidad se suspenda contingentemente, hemos dicho, p.ej. en el amor, en el odio, en el saber...

Por eso, las resonancias, en ocasiones, adquieren ese carácter de "siniestro": un reencuentro con algo que es familiar y ajeno a la vez; "éxtimo", que diría Miller. Y vivido, ora con sorpresa ora con cierta angustia. En consecuencia, *se transmite la Demanda*, esta última referida a lo imperativo de la necesidad. Al respecto, ya en "Posición del inconsciente", Lacan nos habla de las resonancias del lenguaje en su función de separación e instauración del objeto perdido.

De hecho, no se trata del seno, en el sentido de la matriz, aunque suelen mezclarse a placer esas resonancias donde el significante juega a fondo con la metáfora...Ahora bien, el destete está demasiado situado desde la investigación kleiniana en el fantasma de la partición del cuerpo de la madre para que no sospechemos que es entre el pecho y la madre donde pasa el plano de separación que hace del pecho el objeto perdido que está en causa en el deseo <sup>1966</sup>.

9.- *Si hay algo que se transmite es el Deseo*, en tanto que atravesando el fantasma del otro hace resonar los efectos de su palabra. No por nada, el deseo es, al decir lacaniano, siempre, deseo del Otro. Es lo que alguien enuncia tras haber efectuado un cambio de posición subjetiva, de formación o de depuración en su goce. Y lo que permitiría deducir que "no hay transmisión de deseo sin deseo de transmisión operando".

10.-Lo que trae al primer plano la cuestión de *las Resonancias y Consonancias*, en ellas radica en gran parte, el fenómeno de la transmisión. ¿Que se transmite cuando algo logra efectos de transmisión?: se transmite aquello que resuena.

De ellas J. Lacan nos dice dónde puede encontrarse esta consonancia: "para que resuene este decir, para que consuene... es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho, lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la

---

<sup>1966</sup> Lacan, J. "Posición del inconsciente". EC. 2 (1960), 1991: 827-828.

oreja, porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse" <sup>1967</sup>.

J.A. Miller, pone el acento en el "eco" de las palabras que tocan el cuerpo, ligando las resonancias a dicho real pulsional.

Tal vez debamos entenderlo a partir de la pulsión como el eco de la palabra en el cuerpo y constatar que cuando alguien salió de la medicina ... Y la ve de lejos, quizás termina por ser sensible a esas resonancias, y explique por medio de la poesía aquello que en los cuerpos encontró irreductible a la medicina científica<sup>1968</sup>.

En *Hebeas Corpus*, Miller (2008), vuelve a situar las resonancias del lado de lo real, del materialismo del lenguaje, su *moterialisme*:

La palabra pasa por el cuerpo y, de retorno, afecta al cuerpo que es su emisor. ¿De qué manera, bajo qué forma, la palabra afecta a este cuerpo que es su emisor? Lo afecta bajo la forma de fenómenos de resonancias y de ecos. La resonancia, el eco de la palabra en el cuerpo, son lo real -el mismo real de lo que Freud llamó "inconsciente" y "pulsión". En este sentido, el inconsciente y el cuerpo hablante son un único y mismo real. Volveré a decirlo para que esta puntuación esencial no se nos escape. Hay una equivalencia entre inconsciente y pulsión, por todo lo cual estos dos términos tienen un origen común que es el efecto de la palabra en el cuerpo, los afectos somáticos de la lengua, de la lengua<sup>1969</sup>.

Lo que es corroborado por E. Laurent, cuando dice, a propósito del caso del *Hombre de los Lobos* freudiano, que:

persiguiendo todos los ecos de los significantes que atraviesan al Hombre de los Lobos, a través de las homofonías y los equívocos en todas las lenguas que el Hombre de los Lobos conoce: el ruso, el alemán, el dialecto vienés, etc. Denominan, a todas esas resonancias, un *verbier*, entre *verbiage* (verborrea) y *herbier* (herbario)... Ante la abertura de las esclusas del significante, Lacan considera que lo único que podría impedir que el psicoanálisis delirase es tener, si no una ciencia en sí, al menos la idea de un real...Lo "material" no es una representación, ni representaciones de palabras, sino palabras en su materialidad. Son palabras en sus equívocos fundamentales, el equívoco de los *Un-yerros* que son lo único que constituye una aproximación a lo real<sup>1970</sup>.

11.-En este sentido, las resonancias serían "*todo aquello de Lalangue que "toca" el fantasma de alguien*". Aunque lo que resuena no sea del orden del sentido. Sino un "sinsentido" o un "no sentido"...que encuentra, al modo traumático, un terreno fértil sobre el que algo se desencadena. En toda resonancia, siempre hay algo indecible de ese "misterio" que es el cuerpo. Un dolor, un estímulo, una mueca, un olor, una palabra, un gesto, un movimiento...un color, un ruido...pueden llegar a tener *valor de señal para alguien en la medida que pudo atravesar el fantasma de dicho sujeto*, "conectando",

---

<sup>1967</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII. El Síntoma (75-76)*. 2006: 18.

<sup>1968</sup> Miller, J. A. *Un esfuerzo de poesía (2002-2003)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2016: 48.

<sup>1969</sup> Miller, J. A. "*Habeas corpus*". En:<http://ampblog2006.blogspot.com/2016/07/habeas-corpus-por-jacques-alain-miller.html>. 2016. Recup.: Mayo 2020.

<sup>1970</sup> Laurent, E. "*Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo*". 2013. En:[http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma\\_Eric-Laurent.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html). Recup.: Mayo 2020.

"contactando" con cierto núcleo de significación. Podríamos decir que "resonancia" es todo desencadenante que subjetiviza y singulariza los cuerpos hablantes, bajo las coordenadas históricas de la acción, en el Lenguaje. Es más, incluso, añadir que *no puede haber corporización subjetivadora que no haya pasado por las resonancias* del Otro en su cuerpo. Resonancia y corporeidad, en este sentido, son homólogas: "no habría vivencia alguna no fuera sin la inscripción de sus resonancias.

Lacan: Digamos que todo lo que puedo solicitar como respuesta es del orden de un recurso a lo Real, no ligado al cuerpo, sino como diferente. Lejos del cuerpo hay posibilidad de eso que la última vez llamaba resonancia o consonancia. Esta consonancia puede encontrarse a nivel de lo real. Respecto a esos polos que constituyen el cuerpo y el lenguaje, lo real es allí lo que establece un acuerdo<sup>1971</sup>.

12.-En consecuencia, Transmitir consiste en *dar testimonio de una experiencia*. Dada la imposibilidad del trauma o el acontecimiento por delegación es por lo que únicamente bajo presencia, como se dijo, hay acto. Un Testimonio puede definirse, pues, como: "la experiencia de transmisión de un vínculo singular al saber a partir de las consonancias de goce de Lalengua en el Otro de lo social".

¿De qué se trata cuando alguien testimonia el tránsito de una experiencia que llegó a tener valor preciso de certeza? Consideramos que lo que toca, lo que *se toca*, tatúa y deja huella, son las resonancias: "las consonancias en el Otro, de la escritura de Lalengua" que habita en cada quien. Se transmite la posición en relación a lo que se dice, "la marca de su singularidad". Es decir, *el testimonio de una satisfacción*: "aquello que de la letra (im)propia condesciende a la palabra".

Con lo que todo acto que se pretendiera transmisible, deberá estar orientado al encuentro contingente con lo real de una presencia deseante: *un sujeto-supuesto-presencia*, podríamos decir, o sujeto-supuesto-gozar como enunció Miller, más atrás.

13.-En consecuencia, ¿cuáles serían, en consecuencia, los principios sobre los que fundar un acto de experiencia que se pretendiera transmisible? Esta orientación marcada por lo real nos plantea todo un problema con el ser-ahí-con, de la ecistencia misma.

La transmisión es un problema político de primer orden por lo que atañe a los cuerpos, habida cuenta que no hay transmisión solipsista alguna: es desde el cuerpo de un Otro como uno recibe su propio mensaje de forma invertida. Así, bajo nuestro entender, se trata de volver a *meditar las condiciones ontológicas de la existencia Común*, en tanto castrada: en ese paso que va desde *lo Ex- del sujeto, a lo Hétero-*.

Como dice Alemán: "No se trata de entender lo contingente como aquello que es de otra manera sino como el elemento óntico que lo agujerea, defundamenta, el aparato ontológico de la realidad"<sup>1972</sup>. Si lo real solo puede ser abordado desde el semblante, dice Miller (2002) acá se trata de saber "cómo el significante transmitido se incorpora al cuerpo del sujeto". Toda esta problemática trae a su vez, a colación la perspectiva que en el Otro no solo coexisten el tesoro de los significantes, trenzados o sueltos, sino que junto con el otro (a'), el semejante, también se aloja el objeto a, el resto, plus de goce y causa de deseo, separado de lo real. Ya el mismo J. Alemán<sup>1973</sup> recuerda que "no hay política sin voz ni mirada"<sup>1974</sup>: "el cuerpo parlante no es otra cosa que la sede del plus de goce. El goce pulsional es la única autonomía que le queda a la existencia parlante frente a la exigencia técnica que el mundo se vuelva imagen"<sup>1975</sup>. De ahí se refrenda la

---

<sup>1971</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII. El Síntome (75-76)*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2006: 41.

<sup>1972</sup> Alemán, J. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2013: 116.

<sup>1973</sup> Op.cit.:117.

<sup>1974</sup> E incluso: "una *izquierda lacaniana*...debe siempre remitirse a la comparecencia de los cuerpos hablantes y sus deseos en una organización colectiva" (Op.cit.: 48).

<sup>1975</sup> Op.cit.: 122.

idea que *no habría política alguna que no fuera de la otredad de los cuerpos hablantes*. Tal y como recuerda Esposito<sup>1976</sup> de Nietzsche, el cuerpo es la materia de la política y la política es la forma del cuerpo.

### 10.3.11. De lo (psico)Motor. Con una coda sobre el Juego (infantil).

Este es un tema sumamente querido y que forma parte de nuestra labor profesional desde sus inicios. *Artefacto de lo real* donde lo haya, la *Motricidad* no ha tenido su gran página en la historia de la filosofía. Y, sin embargo, desde el lado de la potencia, la cenestesia, la acción o la voluntad encontramos innumerables aportaciones. Desplegado en varios puntos, indagaremos los fundamentos epistémicos de una (psico)motricidad, desde la perspectiva freudolacanianana, permeada por la escritura. Para concluir, con un bosquejo teórico acerca del juego, y sus categorías, en la infancia<sup>1977</sup>.

1.- ¿Existe una huella psicoanalítica *de* la motricidad?, nos preguntamos: ¿*en el interior* de la motricidad?, ¿son huellas o más bien lecturas de trazos?, ¿existen huellas sin lectura o viceversa? ¿Qué queda del trazo mismo tras su lectura?, ¿no es el Otro el que en su lectura de la marca-huella, logra que aparezca la palabra, a costa de alguna pérdida de goce? Porque es del todo evidente que el rasgo, cualquier rasgo, ya no será el mismo después de ser dicho. Trazos, trozos, huella, impresión...motricidad del psicoanálisis o psicoanálisis de la motricidad. J. Derrida haría de esto un buen ensayo<sup>1978</sup> aunque rápidamente respondería que no hay huella sin psicoanálisis, sin génesis ni destino, sin lo Uno para-con-lo-Otro.

Pues a eso trata de llegar el psicoanálisis: rastrear los surcos, los indecibles e indecidibles, en sus cruces, orografías, tensiones, aporías, usos, de lo que Lacan denominó *Lalangue*, en su goce somático. El psicoanálisis lo es de las huellas, o más bien, "no hay acto analítico, experiencia del habla, que no sea la de sus vocablos fundantes", decimos. "En principio era el trazo" dice Derrida, al contrario de Lacan, nombrando la encantadura, el corte, la excisión, el mordisco, la mordida y el clinamen o la dislocación. Pues sin ellos no hay *difference*: diferencia, *diferancia*<sup>1979</sup>. Y *deferencia*, declaramos en algún texto hace un tiempo<sup>1980</sup>: el encuentro siempre diferido, postergado, postpuesto, procrastinado, nunca real-izado del todo, aletargado, con la alteridad del sentido encarnado, o el "re-trazo del trazo" que apunta Derrida en *Psyché*<sup>1981</sup>. ¿Deconstruir el movimiento?, ¿cómo trenzar las tesituras, las texturas, que dejó una estela motriz?: "a cada quien su escritura", llegamos a decir tiempo ha.

Fijémonos la aporía misma en la que caemos si no cedemos a la hora de hacer de la huella diferencia pues ella misma en su paso por el Lenguaje no-toda es, que enunciaría Lacan.

Recordamos que Lacan, cercano ya al final de su enseñanza, reveló que el cuerpo es un saco de "piezas sueltas". Piezas sueltas sobre un fondo de misterio, de insondable-decisión-del-ser. Insondable, en la medida que el cuerpo se constituye a partir de un No Hay inscrito en el Hay de la carne. Hay: verbo, *Lalangue*, imagos, carne y substancia

---

<sup>1976</sup> Esposito, R. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006, 134.

<sup>1977</sup> A partir de Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacanianana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020.

<sup>1978</sup> Es nuestra hipótesis que si Nietzsche fue el verdadero instigador- o espectro- de Freud, en tanto denegado y forcluido, no así Brentano y Schopenhauer a quienes sí leyó. Algo similar sucedería con el último Lacan, que no sería tanto G. Bataille, que también, ni Joyce, reconocido por él, como el jovencito y "aristocrático" J. Derrida.

<sup>1979</sup> Entre muchos otros textos: 1989, 1997, 1998, 2001. Y eso que no nos consta que J. Derrida. escribiera específicamente sobre el movimiento, y apenas algo sobre el cuerpo: exceptuando un magnífico texto del 2011 dedicado a su amigo: *El Tocar, Jean-Luc Nancy*.

<sup>1980</sup> Rodríguez Ribas, J. A. "*Carne Debilitada: escorzo para una ética de la Deferencia*". 2016.

<sup>1981</sup> Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Argentina. 2017: 85.



gozante y viviente. Y No-hay: relación sexual ni metalenguaje, es decir, no hay un goce del Otro.

Porque No Hay, "Todo y No-todo es", dijimos más atrás: del que emergen el logos y el lenguaje. No-todo, también es uno de los nombres de lo real, lo real como imposible, lo no materializable ni especularizable. Lo real, innombrable, como Eso Uno del vacío o del exceso, de lo Uno solo que goza... localizado entre los embrollos del cuerpo. Que es justamente una de las definiciones que Lacan enunció acerca del cuerpo, del Cuerpo Uno. Así, parafraseando J-L. Nancy<sup>1982</sup>, el trazo es marca, grama, engrama, glifo, pero justo por serlo, paradójicamente, es agujero, encentadura, rotura, borde e hiáncia donde lo real inscribe su goce opaco escondido tras el fantasma fundamental, no interpretable en el sentido del sentido, pero no por ello intratable.

En el trazo, motor, *lo real inscribe sus huellas originarias*. No por nada, sancionamos al cuerpo como aquello que remite a la "matriz motriz", enigmático sintagma lacaniano que aparece únicamente en un par de ocasiones a lo largo de su obra<sup>1983</sup>.

Todo se remite al estatuto de la imagen del cuerpo, en la medida en que en cierto viraje inicial esta se liga a una propiedad esencial en la economía libidinal considerada, que es la *matriz motriz* del cuerpo... Gracias a esta matriz motriz, el organismo calificable por sus relaciones con lo simbólico, el hombre, como se lo llama, se desplaza sin salir nunca de un área bien definida que le veda una región central que es propiamente la del goce. De este modo cobra importancia la imagen del cuerpo tal como la ordeno a partir de la relación narcisista.

"En los inicios era el movimiento, lo motriz" decimos nosotros emulando al maestro argelino<sup>1984</sup>. La cuestión que está por dilucidar es de que se trata esa "matriz": bajo qué orden, que rango, acción, dicción o coacción se gesta esa matriz. Porque no queda nada claro que lo motor y la motricidad, constitutiva y constituida como tal, participen de los mismos tiempos y estatutos. O un movimiento con dos caras o dos caras para un mismo comienzo.

Primero: que el movimiento, la motricidad, lo motor, es una escritura -más bien, un *acontecimiento escritural*- del objeto "kiné": kinema, cinegramas, somatogramas, gestemas, cinegrafías, somatoglifos... Allí cuando la fijación de goce encarnado en el rasgo kinemático da paso a que la palabra y su orden lingüístico, significativo, pueden articularse. O, desde otro costado, que *no existe escritura sin movimiento*, ni (lo) motor, pues para que emerja la palabra -metáfora o metonimia, condensación o desplazamiento- algo del goce debe perderse, cederse, vaciarse, a un Otro localizado en algún otro, quienquiera que sea, pero nunca anónimo. Otro, entendido como el tesoro del lenguaje, sus elementos discretos y su sistema de (no) relaciones posibles. Fijación y cesión son, en consecuencia, vertientes de una misma gramática, grafológica, imposible, paradójica y contingente, esto es, del orden real.

Vamos a abordar acá un tema al que nos habíamos aproximado en varias ocasiones<sup>1985</sup> desde diferentes ópticas, máxime cuando a pesar de haber sido tratado de costado por la doxa psicoanalítica y filosófica no puede desligarse de los diversos paradigmas y tópicos freudolacanianos<sup>1986</sup>.

---

<sup>1982</sup> Pues si hay alguien que ha tratado de manera deconstructiva "la cuestión" del cuerpo es J. L. Nancy. En este sentido no nos resulta nada osado leerlo bajo la égida del último Lacan.

<sup>1983</sup> Lacan, J. *Sem XVI*: 278

<sup>1984</sup> Con precauciones: "en principio, de acuerdo con Lacan, fue el Verbo". Y el verbo se hizo huella, trazo...

<sup>1985</sup> Rodríguez Ribas, J. A. 2013, 2015 y 2018.

<sup>1986</sup> Así, y de entrada, ya bien podríamos decir que habría una motricidad primero freudiana o incluso, último lacaniana...

No es nuestra intención hacer un análisis exhaustivo de sus modelizaciones, como el hecho de abrir compuertas y levantar los planos de un fenómeno ya de por sí complejo y que, además, presenta innumerables ramificaciones (no solamente epistémicas sino clínicas e incluso políticas). Tantas al menos como los son sus raíces generatrices: etimológicas, fenomenológicas, antropológicas, económicas, históricas, estéticas etc.

A tal punto que siendo taponada por la premura de sus aplicaciones -neuromotrices, locomotrices, perceptivomotrices, deportivas, artísticas, lúdicas, rehabilitadoras, sanitarias etc- la (psico)motricidad deberá ser deconstruida freudolacanianamente bajo la égida del sujeto...o terminará siendo fagocitada por una consagrada praxiología motriz<sup>1987</sup>.

De ahí que la opción decantada, atendiendo a un deseo que insiste y un goce que lo causa, no pueda ser otra que la propia del cuerpo mismo, la de un *work in progress* bajo la modalidad de un *patchwork* de *petits details* ("trazos de retrazos") con el saber y hacer ahí-con-eso, amarrado a un ejercicio escritural de estilo. Si por estilo propio, claro, entendemos la modalidad como cada sujeto goza de su inconsciente escritural<sup>1988</sup>: para encontramos en el camino con el testimonio de la voz afona o el relato asemántico de una poética del goce, matricial, transindividual en tanto discursiva pero siempre singular y no por ello menos mitologizada. Pues como en cualquier texto, su tono estilístico ya determina el contenido, textural, suponible y viceversa: cada hipótesis demanda una original modalidad gráfica (incluso plástica o litúrgica...).

2.- En este apresurado recorrido, a menudo in-traducible -inconmensurable al decir de Feyerabend- ante el Otro y entre sí, pues toda deconstrucción, toda lectura, es siempre un problema de tra-ducción (inducción, reducción, deducción, conducción, transducción...), no podemos alejarnos demasiado de la senda de aquellos que tomaron al cuerpo, y al movimiento, en su fenomenidad existencial. La referencia acá al gran Merleau-Ponty es casi obligada, junto con algunos autores de la llamada *Fenomenología de la Carne* como M. Henry, J-P. Sarte, Gabriel Marcel, también P. Ricoeur, E. Lévinas y otros.

Las *cinestias o sensaciones de movimiento*, según Husserl, están en el núcleo de la constitución de los "objetos vivos o cuerpos vividos". Los cuerpos vividos, como el humano, que se manifiestan en el movimiento libre o espontáneo son portadores de una voluntad que corresponde al yo, esa interioridad vivida del cuerpo, no ya el cuerpo en sí mismo como cosa u objeto ahí. El hecho, afirma, es que la experiencia inmediata de cuerpo vivido es la de "la potencia de su libre movimiento". En la medida que no hay mediación alguna en ello, las cinestias y la potencia de movimiento libre están entrelazadas con la constitución de la realidad objetiva. Esta "*potencia automoviente*" del cuerpo y el movimiento de nuestras acciones ordinarias se despliegan pasivamente, sin embargo, como órgano de la voluntad: Uno. -la carne es lo que la voluntad mueve inmediatamente y todo el resto se mueve; Dos. -estos actos de movimiento de la carne, constituyen el mundo del objeto; Tres.-la carne es el contramiembro, el yo que dispone de carne, un yo carnal. "La carne, pues, tiene una movilidad *pregoica*" (movimiento subjetivo)<sup>1989</sup>.

Nos dice M.-Ponty que el *esquema corporal* es el "stock que organiza todas las formas actuales de actividad corpórea": stock de sedimentación que es el único modo de ser de

---

<sup>1987</sup> En ese sentido la operación efectuada por los psicomotricistas A. Lapiere y B. Aucouturier, entre los 70,s y 80,s del pasado siglo, a la hora de reformular su práctica desde presupuestos psicoanalíticos ha resultado determinante en ámbitos tanto educativos, como clínicos.

<sup>1988</sup> ¿O no corresponde casi cada movimiento o corriente filosófica a un orden estilístico escritural, léxico, semántico, ortográfico ajustados a sí? Lo que resta por saber sería justo lo contrario...si no estamos escribiendo el mismo texto toda la vida...y a eso, finalmente, le llamamos movimiento, corriente, orientación, línea...

<sup>1989</sup> Venebra, M. *Husserl. cuerpo propio y alienación*. FH-UAEM / FFyL-UNAM . Investigaciones Fenomenológicas, n. 15. 2018: 110.

la idealidad. El esquema corporal es tanto una unidad funcional, capaz de auto organizarse en su entorno en relación a un objeto; como es participable con todos los cuerpos, porque es un léxico de la corporeidad, y es base de la intercorporeidad: desde su inmanencia nos abrimos a toda trascendencia. Este esquema responde a un "arco intencional o existencial", inseparable "del movimiento", efectuando la sedimentación de las habilidades adquiridas corporalmente y que expresan el poder de ampliar nuestro ser-en-el-mundo. Concluye Carmen López que luego, lo sedimentado se dialectiza con la adquisición de comportamientos<sup>1990</sup>.

Además, el mimo autor, en la *Fenomenología de la percepción*, recuerda que: "considero mi cuerpo como uno de los objetos de este mundo y que, como génesis del mundo objetivo, no es más que un momento en la constitución del objeto cuerpo", que al retirarse del mundo objetivo arrastró los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará finalmente tanto el sujeto preceptor como al mundo percibido. Al plantear un esbozo fenomenológico de la motricidad, comenta que "las traducciones de lo percibido en movimiento pasan por las significaciones expresas del lenguaje"<sup>1991</sup>. Así:

La conciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo. Mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna. La motricidad, pues, no es como una criada de la conciencia que transportaría el cuerpo a aquel punto del espacio que primero nos habíamos representado. Para poder mover nuestro cuerpo hacia un objeto, se precisa, primero, que el objeto exista para él. Es preciso, pues, que nuestro cuerpo no pertenezca a la región del en-sí. No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está en el espacio, ni tampoco, que está en el tiempo. Habita el espacio y el tiempo<sup>1992</sup>.

Por eso: "en cada instante, las posturas y los movimientos precedentes proporcionan un patrón de medida siempre a disposición". En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son, para Ponty, una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi conciencia operaría la síntesis, en la que implicaría mi cuerpo. Por el contrario, afirma, la síntesis del tiempo, como la del espacio, está siempre por reiniciar, dado que el sujeto tiene su cuerpo como sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones<sup>1993</sup>.

Por su parte, M. Henry comenta que es en el interior del movimiento, que se experimenta a sí mismo y que se mueve en sí-mismo, donde ha de circunscribirse una experiencia que es sólo suya. "Continuo resistente": algo que no se da más que en movimiento y en ausencia de sentido<sup>1994</sup>. Lo que nos abre a ese mundo de los cuerpos, afirma, son ciertamente los diversos sentidos a través de sus sensaciones y que habitan una intencionalidad que hace "sensaciones representativas", "cualidades sensibles", que

---

<sup>1990</sup> Carmen López, M. En Rivera, J. y López, M. C. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 185.

<sup>1991</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona. 2000: 149.

<sup>1992</sup> Op.cit.: 156.

<sup>1993</sup> "Eso equivale a decir que aquel - el esquema corporal- no es solo una especie de mi cuerpo, sino también una experiencia de mi cuerpo en el mundo, y que es él quien da un sentido motor a las consignas verbales. Para que podamos representarnos ese espacio, es preciso que hayamos, primero, sido introducidos en él por nuestro cuerpo y que este nos haya dado el primer modelo de las trasposiciones, de las equivalencias, de las identificaciones, que hacen del espacio un sistema objetivo y permiten a nuestra experiencia ser una experiencia de objetos, de abrirse a un "en-sí" (Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona. 2000: 159).

<sup>1994</sup> Henry, M. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2001: 192.

pertenecen a los objetos. Por el contrario, es este "continuum resistente" lo que define la primera exterioridad que encontramos en el despliegue interno de nuestros poderes: lo que se descubre de este modo es un nuevo cuerpo<sup>1995</sup>.

3.- Desde una perspectiva psicoanalítica, aunque reconociendo la posibilidad de su existencia, deberemos recordar que el mismo Freud nunca formalizó el término *Pulsión Motriz* como tal. En su *Interpretación de los sueños* (1900), argumenta que "el movimiento puede ser fuente para la figuración del pensamiento onírico"<sup>1996</sup> de manera que cualquier segmento u órgano del cuerpo, incluidas piel y mucosas, podrían convertirse en signos de representaciones de deseos inconscientes. Dichos estímulos, serían susceptibles de fijarse porque afectaron a ciertas regiones del cuerpo que conservaron en alto grado la significación de zona erógena<sup>1997</sup>.

Esta cuestión, será planteada al traer a colación la sexualidad infantil donde recalca que la pulsión sexual en el niño es autoerótica -cita en *Tres Ensayos* (1905)<sup>1998</sup>- y que va a satisfacerse en cualquier otro sector del cuerpo<sup>1999</sup>. Los *Ensayos*, como se enuncio más atrás, fue el segundo gran pilar del edificio teórico, encuadrada en la llamada tópica psicodinámica, lo que supuso una gran novedad y escándalo, por cuanto la sexualidad infantil es concebida en su relación con el adulto. No era poca cosa formular que la pulsión sexual de los adultos se formará por la integración de los múltiples movimientos e impulsos de la vida infantil, de manera que se constituye una tendencia dirigida hacia un único y solo fin. A este respecto, Freud pone en evidencia que es la división entre los opuestos pulsionales la que está en el origen de una "*pulsión de apoderamiento*" la cual, a través de la musculatura del cuerpo se desplaza a la búsqueda de una satisfacción sexual. Según esto, en el origen de la acción o del movimiento se constata la búsqueda o el reencuentro de un placer que tiende a colmar la deseada satisfacción.

Una segunda fase pregenital es la de la organización sádico-anal. Aquí ya se ha desplegado la división en opuestos, que atraviesa la vida sexual; empero, no se los puede llamar todavía masculino y femenino, sino que es preciso decir activo y pasivo. La actividad es producida por la pulsión de Apoderamiento a través de la musculatura del cuerpo, y como órgano de meta sexual pasiva se constituye ante todo la mucosa erógena del intestino<sup>2000</sup>.

En esa misma línea, en sus "*Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*" (1911) alude que, si el principio del placer había permitido aligerar los estímulos del aparato psíquico mediante inervaciones enviadas al interior del cuerpo, ahora tiene una función nueva que es la de alterar la realidad con arreglo a sus fines<sup>2001</sup>. Será a partir de su *Metapsicología*, de 1914, donde Freud hará un esfuerzo de síntesis epistémica de los conceptos y respectivas articulaciones<sup>2002</sup>.

---

<sup>1995</sup> Op.cit.: 193.

<sup>1996</sup> Freud, S. O.C.5: 396.

<sup>1997</sup> "Me veo precisado a representarme -por otras razones- el desprendimiento del afecto como un proceso centrífugo dirigido hacia el interior del cuerpo y análogo a *los procesos de inervación motriz y secretoria*. Ahora bien, así como en el estado del dormir parece cancelado el envío de impulsos motores hacia el mundo exterior, de igual modo podría en él entorpecerse el despertar centrífugo de afectos por obra del pensamiento inconsciente" (Freud, S. O. C. 5: 465).

<sup>1998</sup> Freud, S. O. C. 7: 164-166.

<sup>1999</sup> Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 355.

<sup>2000</sup> Freud, S. O. C.7: 180.

<sup>2001</sup> Freud, S. O. C. 12: 226.

<sup>2002</sup> Los grandes sistemas tópicos, los regímenes del proceso psíquico, las nociones de regresión, los representantes de las pulsiones, la evolución de la libido, la represión y sus momentos, la integración del sistema inconsciente y la motricidad etc (Bercherie, P. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1988: 388).

El mismo tema será tratado en su *Conferencia XXV* (1915), donde se refiere a los "juegos de movimiento" que agradan a los niños: hacerlos volar, dejarlos caer súbitamente, dejarlos en vilo, etc., y donde cuenta que los niños gozan con tales experiencias y quieren repetirlas, particularmente si ellas les producen un cierto vértigo. También en *El Yo y el Ello* (1923), S. Freud alude a dicho apoderamiento.

Por su parte, P. Virno y en alusión a D. Winnicott nos dice acerca del juego que: la actividad *locutoria* se coloca en el confín entre yo y no-yo: vuelve posible la distinción de ambos ámbitos, pero, de por sí, no pertenece nunca a uno u otro. En lugar de hiato, el psicoanalista inglés Donald W. Winnicott prefiere hablar de un "espacio potencial" en el que predomina todavía *la anfibiedad*, es decir, mezcla entre subjetivo y objetivo<sup>2003</sup>. Entre los fenómenos *transicionales* censados por Winnicott destaca mayormente la actividad lúdica. Al igual que la praxis lingüística y el virtuosismo del artista ejecutante, el juego es público, pero no exterior (puesto que no da lugar a una obra independiente, "repudiable como no-yo").

Según Winnicott, el juego estaría marcado por un elevado grado de variabilidad y contingencia. El paradójal "guión" del hablante es la potencia del decir, es decir, aquello de lo que depende la existencia de cualquier guion particular<sup>2004</sup>. El arte ejecutorio más próximo a la experiencia común del hablante es, sin dudas, el teatro<sup>2005</sup>. Entre las numerosas nociones específicamente teatrales que pueden aspirar al papel de concepto-guía para una reflexión acerca del lenguaje en cuanto praxis, extrapola: a) la existencia de una escena, es decir, de un área delimitada que asegura plena visibilidad al acontecimiento representado; b) las comillas entre las que está contenido todo lo que se dice en el curso del espectáculo<sup>2006</sup>.

4.-Desde una orientación lacaniana Hebe Tizio<sup>2007</sup> constata que J. Lacan abordará el tema del movimiento tanto por la vía del objeto como por la del *sinthome*. La cuestión es que la motricidad no es fruto de la maduración ni efecto de la ejercitación, sino que siempre tiene un carácter sintomático porque da cuenta de un tratamiento del goce. Pues como afirma:

Este acto de dominio, no se agota en el control, sino que aparece en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente. Por eso podemos comprender el Estadio del Espejo como una identificación en el sentido pleno del término: transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, efecto que está indicado en la teoría como *imago*<sup>2008</sup>.

Muy ligada a la cuestión especular, J. Lacan asevera que el niño anticipa la conquista de dicha unidad especular cuando su motricidad voluntaria aún es inacabada, recuerda en *La agresividad* (1948)<sup>2009</sup>. Este un drama que va de la "insuficiencia a la anticipación" donde el acceso a la conciencia no se clausura en las posibilidades que su motricidad, poco desarrollada, presenta.

Fijémonos en la trascendencia de esta constatación: donde la subjetividad, la conciencia, el yo, la realidad etc, *se con-forman con antelación a sus posibilidades de ejecución*. En este sentido, que conciencia e intención estén íntimamente ligadas no presupone una

---

<sup>2003</sup> Virno, P. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*. Madrid. 2005: 9.

<sup>2004</sup> Op.cit.:11.

<sup>2005</sup> Op.cit.:12.

<sup>2006</sup> Op.cit.:12.

<sup>2007</sup> En AA.VV. *Cuerpos vividos, cuerpos hablados*. Rev. El Psicoanálisis. Nº 21. Ed. ELP. Barcelona. 2012.

<sup>2008</sup> Lacan, J. *EC.1*: 86- 89.

<sup>2009</sup> Lacan, J. *EC.1*: 104-106.

acción concomitante. Es lo que Lacan apunta con la prematuración del enfans ante el espejo.

...el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad -y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental<sup>2010</sup>.

En el paso que va desde la sacudida motriz, que llamaremos "motilidad" -la pura animal- para jugar de manera gestual vemos ahí el fenómeno identificatorio propiciado por la *inmixión* del lenguaje, con su paso de la carne al cuerpo, que unificará lo fragmentario del cuerpo hasta devenir totalidad corporal, mejor dicho: una unificación parcializada. El paso de lo fragmentario a lo parcial es lo que transmutará el puro acto en acción, es decir, lo motor en motricidad.

5.-Es decir, que la motricidad, que surge inicialmente como respuesta a una tensión, termina por pulsionalizarse adquiriendo un sentido.

De acuerdo con E. Levín<sup>2011</sup>, cuando el movimiento pasa por el campo del Otro simbólico -el primero, el de la Madre- el movimiento se anuda al deseo convirtiendo el cuerpo en objeto que lo causa. Es por medio de este atravesamiento, como el cuerpo se pierde como totalidad orgánica para constituirse como sujeto de motricidad. Si a la motricidad del sujeto se le habla y se le mira: "lo que el Otro quiere es algo para mover, ser movido", dentro del campo del deseo. Por eso, al hablar de la pulsionalidad motriz nos tenemos que remitir a la libidinación del movimiento alienado a la pulsión escópica e invocante. Si en la pulsión escópica, el corte se instala entra el ojo y la mirada; o en la pulsión invocante entre la fonación y la voz en el caso de la pulsión motriz, sostiene el autor, el corte se situaría *entre la tonicidad postural y el cuerpo*, dando como resultado un cuerpo perdido, (im)propio, no representable ni especularizable: un cuerpo como objeto. Al acordar que el cuerpo en-si es parcial, troceado y especular; en el caso de la motricidad, la zona erógena es la musculatura mientras que el objeto es el cuerpo, ya perdido en cuanto tal.

6.-Hemos de tener en cuenta, por su parte, que las citadas pulsiones oral y anal vehiculan la demanda del sujeto, mientras en que la escópica e invocante convocan al deseo puesto en juego a través de la demanda. Por ello, al pasar lo motor por la mirada y la voz -del Otro- en tanto objeto-causa, se puede efectuar el corte entre lo puramente motor y lo motriz, la motricidad, el movimiento que se torna significativo al Otro: es ahí donde un sujeto podrá dar sentido a su juego y acciones.

En el caso que la motricidad quedara como puro goce pulsional cual objeto de la demanda, no se transmitirá el operador que estructura el universo simbólico del sujeto y dicha motricidad quedaría fijada sin pérdida ni corte a fenómenos de cuerpo sin sentido alguno, bizarros, manifiestos como fijaciones, alucinaciones o síntomas psicósomáticos: paratonías, sincinesias, dishabilidades, turbulencias, disarmonías, torpezas, ataxias...

Por ejemplo: Hebe Tizio<sup>2012</sup>, en su texto "*El ataque de vértigo*", comenta que Freud hace la diferencia entre el vértigo y ataque de vértigo. Freud habla de los juegos de movimiento fuertes que agradan a los niños particularmente si ellos les producen

---

<sup>2010</sup> Lacan, J. "*El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*" (1949). *EC* 1. 1990: 86-89.

<sup>2011</sup> Levín, E. *La clínica psicomotriz*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1995: 171.

<sup>2012</sup> Tizio, H. "*El ataque de vértigo*". En: AA.VV. *Cuerpos vividos, cuerpos hablados*. Rev. El Psicoanálisis. N° 21. Ed. ELP. Barcelona.2012: 34.

vértigo. Para Freud lo mismo que para Lacan, el estilo de la motricidad tiene que ver con el tratamiento del goce y en este sentido se puede decir que *tiene un carácter sintomático en la medida que responde a un anudamiento*. Se perfila así lo que llama una "motricidad con marco", es decir, sin riesgo.

La diferencia entre vértigo y angustia permite plantear dos maneras en las que aparece. Lo que se hace presente en la angustia se localiza claramente en el cuerpo mientras que el ataque de vértigo ubica la tensión entre el cuerpo que se desarregla y algo que se espacializa como vacío. Sin embargo, la tensión entre ambos términos, es variable. Miller, hablando de la producción del sujeto, señala la exclusión fundamental que lo sostiene y que puede encarnarse en el cuerpo como vértigo o en la pérdida de sentido<sup>2013</sup>. Se puede diferenciar *angustia* y *vértigo*, porque el funcionamiento no es el mismo. Si bien la angustia es señal de lo irreductible del goce, funciona como corte y deja aparecer lo que no engaña, dando testimonio del miedo al cuerpo libidinal. En la angustia lo intolerable es el ser de objeto del sujeto porque lo que aparece hace tambalear el orden significante. En el ataque de vértigo esto se espacializa incluyendo la presentación del vacío colmado por el objeto

7.- En la medida que el cuerpo del niño, libidinizado, ha sido atravesado por un Otro del deseo, como se ha enunciado, el universo simbólico es introducido perdiendo cierto monteante de goce de la carne para retornar, separado, como cuerpo condensador de goce y sujeto faltante, de deseo. Como la pulsión escribe las huellas que deja la demanda sobre el cuerpo, es por medio de la pulsión como el sentido se anuda al cuerpo. Por eso, la frase de la posible "*pulsionalidad motriz*": mover- moverse-ser movido lo será en la medida que la pulsión es siempre activa, existe, dibujando un circuito que va y viene alrededor del objeto para retornar al borde erógeno. En ese sentido, se puede pensar los posibles destinos de la pulsión que pasarían por la vía de la sublimación, del síntoma o del fantasma o que adoptan formas como la realización deportiva, la danza o el baile<sup>2014</sup>.

Podemos deducir, entonces, que el movimiento se despliega entre la pulsionalidad, el placer y el deseo.

8.-Ahora bien, a partir de lo enunciado hasta acá, a pesar del corte simbólico establecido entre la musculatura y el cuerpo, la presencia de sus componentes pulsionales y sus destinos posibles junto a la articulación de la motricidad a la pulsión oral y anal, como a la pulsión escópica e invocante, sin embargo *no podemos decir que exista un corte simbólico en lo "real"* que permita bordear un orificio pulsional estableciendo un circuito de satisfacción de igual manera que pueda darse en las zonas erógenas, llamadas "naturales". Esta ausencia orificial real, es lo que impide el establecimiento de un "*objeto motor*" -que podemos llamar kiné, *kinético*, kinema, quiné...motor, motriz-propiamente dicho. "*Cuasi-objeto*", sería acá una manera de nombrar a esa "pieza suelta" pulsional, que es lo motriz, donde efectivamente no hay objeto constituido sino un cuasi-corte entre la exterocepción y la propiocepción o, como se apuntó, entre el cuerpo y la musculatura. Es por todo lo anterior por lo que, en puridad, no nos sería dado hablar de la existencia de una "pulsión motriz" o de un "objeto motor" sino más bien de: *modalidades de goce pulsional* sean sintomáticas o fantasmáticas. Es decir, aquellas en las que algo de la demanda o el deseo ponen al cuerpo en juego.

9.-Visto de esta manera, podríamos ir algo más allá para plantear la existencia de *una motricidad sin un Otro*, y que encontró en el último Lacan<sup>2015</sup> sus mejores desarrollos. En sus últimos seminarios sostiene una doble proposición: por un lado, el "No hay

---

<sup>2013</sup> Miller, J. A. *El hueso de un análisis*. Ed. 3 Haches. BBAA. 1998: 50.

<sup>2014</sup> Op.cit.: 177.

<sup>2015</sup> Ciertas ideas sumamente sugerentes que atañen más a la *posibilidad de existencia de goces que no hayan podido ser pulsionalizado*, más que al tema de las toxicomanías y adicciones que es lo que realmente aborda, han sido tomadas del texto de Eugenia Flórez Zapata, "*Usos del cuerpo en las toxicomanías en la época del parlêtre*" (Ed. Grama. Buenos Aires. 2016).

relación sexual”, junto con el correspondiente “Hay cuerpo”. Pues bien, el fenómeno del cuerpo como un *goce no domesticado*, no articulado al objeto “a”, bien puede convertirse en un modo de escritura que haga marca, manteniéndose como cuerpo a-sexuado, y por tanto más dispuesto al encuentro que a la verdad.

Si superponemos las cuestiones tratadas por Flórez Zapata (2016) al ámbito de la motricidad...y su objeto -que hemos dicho que no es un objeto *comme il faut*- esta, se muestra ahora como una *modalidad de goce* -independientemente de su estructura simbólica- que no comporta una significación en sí misma. Desde esta perspectiva, la motricidad ya no sería tanto una forma de compromiso sintomático, como una ruptura: como una modalidad en la que ya no hay síntoma sino un *puro goce no fálico*, un cortocircuito sin mediación que toma el carácter de causa de goce como objeto éxtimo que se inscribe “en cierto modo”, en el Otro.

De ahí que lo kinético, lo motor, sea mostración de un uso del goce por fuera del fantasma<sup>2016</sup>, por fuera del guion que el fantasma daría en caso de tener que contar con la estructura del sujeto. Así, la motricidad pasa a ser considerada como "una respuesta con la que algunos sujetos taponan la pregunta por el deseo del Otro frente al encuentro con un real imposible de soportar". En este sentido, la motricidad haría posible “la existencia de la relación sexual” ...a partir de la falta de castración del Otro, es decir, de su existencia.

Veamos cómo. Recordemos que en el Sexto paradigma lacaniano sobre el cuerpo: el *Cuerpo Uno*<sup>2017</sup>, Lacan suscribe que el elemento Uno, suelto, se soporta ya en la idea de un real que no se sostiene en la imposibilidad sino en la existencia. Así, el Uno no es un significante cualquiera ya que al ser encarnado desde Lalengua, es algo que queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase y aún, el pensamiento todo<sup>2018</sup>. Del Goce Uno encontraremos tres formas: la *palabra*, sin intención comunicativa; el *goce del cuerpo propio*, en que el lugar propio del goce es el cuerpo propio y una tercera forma, que corresponde a la parte fálica del cuerpo, un *goce por fuera del cuerpo*. Habría, finalmente, una cuarta forma que es la que remite a la *sublimación*. En este sentido, el no-todo (falo) de las fórmulas lacanianas de la sexuación, introduce la dimensión del agujero -la verdadera alteridad “propia”- a partir de lo cual puede haber una suerte de anudamiento entre R, S e I del que "no se sabe cómo sale". El cuarto nudo, al decir de Lacan, el *sinthome*, sostiene su existencia y su no relación. Si el goce depende del régimen de lo Uno, el goce sexual, -el goce del cuerpo del otro sexo y, por tanto, por fuera del propio cuerpo- es especificado por una no-relación. Dirá Miller (2003), que el goce no conviene a la relación sexual en tanto el Uno, es asexual y solitario.

Pues bien, a propósito del *Haber Cuerpo*, páginas atrás citamos el esclarecedor texto de Flores Zapata<sup>2019</sup> donde a partir del sexto paradigma lacaniano hipotetiza y radicaliza la existencia de un Séptimo paradigma en Lacan que se llamaría: *Cuerpo y Parlêtre* y que se fundaría en que Hay un cuerpo<sup>2020</sup>, un cuerpo que se goza y que viene a disolver la teoría últimolacanianiana del cuerpo como cuerpo del Otro. Acá, el Uno...es el cuerpo mismo: una primera relación del parlêtre con el cuerpo previa al significante, que es secundario. Lo cual deja a lo motor por fuera de una ontología pretendidamente esencialista para ser remitida a una pragmática de los usos del cuerpo y la motricidad. Y

---

<sup>2016</sup> Flórez Zapata, E. "Usos del cuerpo en las toxicomanías en la época del parlêtre". Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 30.

<sup>2017</sup> Rodríguez Ribas, J. A. 2015: 234 y ss.

<sup>2018</sup> A nuestro entender en *lalangue* también encontrarían su cabida las “imagos”. Tema que tratamos en un texto ya mentado: “De Imagos y *lalangue* en los cuerpos sexuados” En: *Elecciones de sexo. De la norma a la invención*. Ed. Gredos. Madrid. 2015.

<sup>2019</sup> Flórez Zapata, E. "Usos del cuerpo en las toxicomanías en la época del parlêtre". Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 72.

<sup>2020</sup> A la *Habiencia* del cuerpo, tratada en este mismo capítulo le dedicamos algunos apartados bajo el acápite de una *Somática Lacaniana* (Rodríguez Ribas, 2015 y 2018)



bien podemos decir que el "acontecimiento motor", en tanto modalidad de goce que itera hace posibles funciones de límite. Vale que su función será distinta según su estructura, pero al tener un estatuto de elemento mínimo en su funcionamiento hay, sin duda, una escritura<sup>2021</sup>, dejando ver que algo se ha escrito para el parlêtre y que supone un encuentro contingente, un acontecimiento como "misterioso anudamiento entre el cuerpo y la lengua".

Parafraseando a la autora, denominamos "operación motriz"<sup>2022</sup> a aquella que no requiere del cuerpo del Otro, por ser correlativa a un rechazo "mortal" del inconsciente cuando, de otra manera, síntoma y fantasma hubieran sido tomados como metaforización del goce perdido en relación con el Otro. Lo que el inconsciente escribe a nivel del saber es la relación fantasmática del sujeto al objeto. Por el contrario, esta operación motriz permitiría al sujeto prescindir de la operación de metaforización para acceder al goce perdido... en el cuerpo del otro: ni el síntoma se articularía en la función metafórica ni la metonimia del deseo lo haría a la demanda; quedando la motricidad, podemos decir, lo motor, la cinestesia "pura y dura" como una suerte de acceso al goce sin mediación o como una satisfacción sin Alteridad alguna. A falta de poder eliminar el goce hay que saber usarlo. Será menester establecer donde está el nudo, insiste la autora, y como el cuerpo da apoyatura a aquello que itera a la manera de una "topología de la pulsión"<sup>2023</sup>. Contar con la invención, producir un clinamen, una desviación del goce para hacer posible el goce de la buena manera.

En resumen, en podemos encontrarnos, entonces, con diferentes modalidades del mismo fenómeno. Por una parte, una motricidad con o desde el Otro, que toma el valor de deseo o demanda, es decir de síntoma o fantasma y una motricidad sin el Otro que toma la forma del FPS o de la alucinación.

10.- Por nuestra parte, y de manera harto conjetural, hace algún tiempo explicamos alguna elaboración sobre el tema, del que entresacamos algunas idas<sup>2024</sup>. Referíamos allí que en la "agitación preposicional"<sup>2025</sup> de la madeja óptica resultante, encontramos lo designado como motricidad"<sup>2026</sup>,

Sobre el "entre" dice Derrida que: su vacío semántico significa, pero este espaciamento y la articulación tienen por sentido la posible sintaxis ordenando el juego del sentido. El suplemento, aduce, "se marca producido por el trabajo textual, como un objeto o independiente, huella vuelta a convertirse en presencia, es inseparable del deseo. El pliegue se pliega, queda como léxico"<sup>2027</sup>.

Entendido así, se puede traducir el movimiento como una suerte de "flujo pulsional y rizomático"<sup>2028</sup>, desde su condición de no-todo, femenino y heterogéneo, que deviene particular y turbulento en tanto se entremezcla, cruza y combina, infinita y contingentemente, "para ser inscrito como un trazo o letra condensadoras de goce".

Con razón enuncia Deleuze que "la escritura está hecha de agitación motriz y de catatonía. El inconsciente hay que producirlo. Por eso, la única objetividad del deseo

---

<sup>2021</sup> Flórez Zapata, E. "Usos del cuerpo en las toxicomanías en la época del parlêtre". Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 105.

<sup>2022</sup> Op. cit.: 32.

<sup>2023</sup> No podemos evitar acá encontrar indudables familiaridades lyotardianas y deleuzianas.

<sup>2024</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2017: 237 y ss.

<sup>2025</sup> ...a, ante, bajo, cabe, con... "En el "entre" cronológico-topológico del cuerpo escritural deleuziano el cuerpo hace notar su doble diferencia referencial: Uno.-hacia lo posibilitado; Dos.-hacia el acontecimiento" (Rivera, J. y López, M. C. . 2002. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid. 2002: 270).

<sup>2026</sup> "...acto, actuación, expresividad..." Rodríguez Ribas, J. A." *Un ensayo sobre los fundamentos éticos de la PPA* (1º parte). *Revista Cuadernos de Psicomotricidad*. Nº 34. Ed. Luzaro Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara. Guipúzcoa. 2007.

<sup>2027</sup> Derrida, J. *La Diseminación*. Ed. Fundamentos. Madrid. 2007: 388.

<sup>2028</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Rizoma*. Ed. Pretextos. Valencia. 2000.

son los flujos. El deseo es el sistema de signos a-significantes con lo que se producen flujos de inconsciente en un campo social"<sup>2029</sup>.

Si una escritura, al decir de Lacan<sup>2030</sup>, es un hacer que da sostén al pensamiento y estos lo son del cuerpo deduciremos, al igual que hace Laurent<sup>2031</sup>, que “la escritura del cuerpo es adecuada para la notación del cuerpo sin imagen”.

Llevado a nuestro ámbito, en tanto "el cuerpo goza solo" en la esquizofrenia, en el FPS, en el goce femenino, el síntoma o la motricidad, y, dicha agitación, al ser marcada por el ritmo y la cadencia pulsional que el Otro inscribe, posibilita que el movimiento devenga una “notación de la lengua sobre el cuerpo”.

El sujeto, por lo tanto, es remitido en su devenir corporizador a esos artefactos de lo real como la presencia, a la transferencia o la transmisión. Es de este modo como podemos entender las acciones realizadas, las producciones simbólicas o el movimiento pulsional: como una escritura, como una emisión de signos que interpelan; como un trazo, una huella en la que se cifra algo del deseo y goce singular *para ser dados a leer*<sup>2032</sup>. Por eso, formula Lacan, que la escritura no es más que “algo que se articula como *hueso cuya carne sería el lenguaje*”<sup>2033</sup>.

En el movimiento, en la escritura de la motricidad, se va a poner en juego la inscripción pulsional que cada sujeto pudo cifrar respecto a su goce particular, de modo tal que su expresividad ofrece al Otro la ocasión de leer la escritura de sus modalidades de goce. Expresividad dada a leer en tanto la letra puede mutar en significante si algo de su objeto ha podido ser extraído. Es por ello que, si el movimiento postural cifra lo que es visto y oído, a la motricidad del sujeto se le habla y se la mira a condición, reiteramos, de haber hecho de ella la causa de un deseo. *Excrpciones tisulares* como *somatogramas, somatoglifos, gestemas o kinemas* que, en el trazo espacial de su satisfacción, hienden, recortan, vacían, delimitan o contornean -al modo suplencias y anudamientos de orificios o superficies topológicas- aquello que resultó mortificado por el Otro significante. En el caso que haya habido horadamiento, notación de la carne, la suplencia sinthomática va a re-a-nudar las tres dimensiones de lo que ya estaba articulado. Pero si no lo hubo, se trata de crearla: en este otro supuesto, el suplemento operará a modo de prótesis en la medida que algo de lo real pueda ser extraído, agujereándolo, para permitir una invención y pacificación del Otro.

Deberemos, pues, poner el acento no tanto en que el inconsciente hable, como en leer la inscripción, la repetición de las huellas del Uno del goce, llevando el tratamiento a una "elucidación de la posición subjetiva respecto a la naturaleza de la pulsión", extrayendo el síntoma como lo más propio de la fantasmática puesta en juego en cada acto y acción. En esto, pues, consistiría una orientación que no pasara por la mera identificación: cuando el ser del sujeto pudiera efectuar el franqueamiento que va desde el ser y tener de sus semblantes, a su haber de goce, discerniendo como el significante transmitido pasó a ser incorporado, corporizando al sujeto<sup>2034</sup>.

11.- *Memoria Motriz*. Resulta este un tema apasionante, pero también, poco investigado y con escasa bibliografía. Máxime, cuando, como con otras nociones se convierte en un hecho de experiencia habitual. El acto de reaccionar casi que automáticamente -no hablamos de reflejos- ejecutando una secuencia motriz no ejercitada habitualmente: volver a tocar un instrumento que no se hace desde hace tiempo, verse caminando como

---

<sup>2029</sup> Deleuze, Cl. Paarnet. *Diálogos* (1980). Ed. Pretextos. Valencia.2000: 85.

<sup>2030</sup> Lacan, J. *Sem.* XXIII. 2006: 144.

<sup>2031</sup> Laurent, E. *El reverso de la biopolítica*. Ed. Grama. Buenos Aires.2016: 150.

<sup>2032</sup> Y cuando decimos leer, a menudo se trata de hacerlo literalmente, a la letra, enunciando los dichos y hechos de tal acción o actividad. Enunciados que solo van a adquirir valor en tanto que sean interpretados por un Otro que redobla ese mensaje de forma invertida.

<sup>2033</sup> Lacan, J. *Sem.* XVIII. 2006: 138.

<sup>2034</sup> Podríamos decir: tránsito de la “razón”, de la lógica del inconsciente, a la “resón”: esas resonancias y consonancias de las palabras sobre el cuerpo en tanto eco en el cuerpo de un decir.

en anteriores periodos, tratar de repetir ciertos movimientos y cotejar con sorpresa la dificultad de ejercerlos, trae a colación no solo lo dinámico de los "esquemas de acción" ejecutivos a la hora de conformarlos y componerlos desde actos motrices más elementales, sino que, a su vez, estos pueden ganar o perder prevalencia en función de su uso actual. El tema de la memoria motriz, toca aspectos de la represión y el retorno de lo reprimido - no hay memoria sin olvido-, de las resonancias y consonancias tónico-afectivas, de las marcas, las huellas e inscripciones motrices. ¿Hay una represión del goce?, ¿que se pone en juego?...

12.-*Conclusión.* A estas alturas, solo quedaría hacer un alto para condensar los sintagmas que han jalonado la cuestión de lo motor en los cuerpos-hablantes. No se trata ya de una síntesis o un desarrollo hermenéutico, al modo de "puntos de capitonado" lacanianos; no ya de ficciones sino "fixiones", "quiasmos", "una relación de rastros dislocados", de signos indeconstruibles de su topología epistémica<sup>2035</sup>. Y lo que vemos articularse, a menudo sin solución de continuidad son unas pocas grandes líneas argumentales, corrientes longitudinales, que también son históricas y retóricas, ante todo, en función del lugar que el movimiento venga a ocupar respecto a su Alteridad (...o que esta no haya tenido lugar) para el sujeto en constitución.

Con la progresiva caída del Otro en tanto negación de su existencia<sup>2036</sup>, lo que no impide su proporcional consistencia, se produce una auténtica debacle y traslocación de las clásicas dit-mensiones o registros del ser. Mientras que lo Imaginario adquiere un renovado valor como nominación de la substancia gozante o el goce de la Vida, un imaginario sin imaginarización, ni imagen pregnante ni consistencia; lo Simbólico remite a la materialidad de Lalengua hecha de fonemas, cadencias, homonimias, sonidos, lexemas, ritmos, lapsos, imagos, intervalos, palabras, murmullos, neologismos, susurros, canturreos, pensamientos... Y lo Real de la carne, efecto del encuentro contingente entre ambos, en su cualidad existente, se presenta como acontecimiento de cuerpo y goce otro...siempre traumático. Fijémonos que esta auténtica reversión y renovación en su enseñanza, implica pasar del cuerpo como lugar y sede del Otro al cuerpo como "colección de piezas sueltas". Si en este segundo: la Hay (Real-Img: relación corporal) pero no estructura; en el primero: No hay (Real-Simb.: relación sexual) pero justamente por eso, por hacer de lo simbólico un agujero, es dable una estructura lingüística y su consistencia imaginaria, imaginarizada: el cuerpo que se "tiene".

Otro punto nada desdeñable y que también ha ido reseñado, es la condición sintomática de la subjetividad misma hasta el límite de ser homologados ambos: subjetividad y síntoma tienen la misma estructura. De hecho, la herida y la herencia, de la palabra sobre la carne apela al sínthoma como condición humana inmanente. En la medida que el suplemento no va sin el agujero, para serlo y adquirir categoría de tal, hubo de transitar por ese Otro, por esa "máquina de interpretar" -que es el inconsciente y el lenguaje, aludidos J. A. Miller- que lo muta en re-presentación. En el síntoma, se juega algo de la verdad del ser propio. Anteriormente se ha comentado como el sinthome apunta y delimita tanto como hace de límite. Así, podemos ver como el síntoma y sinthome son, por tanto, otras maneras de decir sujeto y parlêtre.

Ahora bien, si hubiera que resaltar alguna preeminencia en los últimos desarrollos lacanianos, también señalada por J. A. Miller en su seminario del 2011<sup>2037</sup>, es el hecho

---

<sup>2035</sup> Sería pertinente acá, recordar que el psicoanálisis no es una filosofía ni pretende vocación óntico-ontológica alguna, pues su propio mecanismo epistémico, a partir de una singular experiencia de palabra que se despliega bajo transferencia, es contrario a cualquier Universalidad posible. Lo cual no obsta, para que de ella se puedan extraer numerosas enseñanzas sobre la constitución y conformación del sujeto. De ella podría decirse, como hizo Lacan, y esclarecido por Jorge Alemán (1992), que es una "antifilosofía".

<sup>2036</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. 2005. *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2005.

<sup>2037</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

de privilegiar la categoría del Haber sobre la del Ser e incluso, la del Tener -más freudianas, en tanto sus referencias surgen del falo, es decir, del significante que señala a los otros significantes en su falta o deseo- generando un auténtico problema lógico y ontológico. No argüiremos, una vez más, el campo semántico y léxico de esta humilde partícula y verbo, que pasa generalmente desapercibida, incluso fonéticamente, pero que, por su sola presencia, su mostración, ya señala el ámbito de una denotación referencial, una huella delimitadora por mínima que sea: “haberlo hailo!”<sup>2038</sup>.

En consecuencia, si bien se dijo: “Hay de la carne” del mismo modo enunciaremos “*Hay lo motriz*”, *lo kinético, el kinema*: “lo motor, lo hay”. Y al igual que sucede con la carne en su devenir cuerpo diremos que la condición motriz no es garantía, ni suficiencia, por mucho que sea necesaria, para la emergencia de motricidad. Lo que apunta tanto al carácter real genético, originario y constitutivo de lo kinético, lo cinestésico del rasgo motor como a su hecho temporal y contingente.

Vayamos sintetizando pues. A lo largo de este trayecto hemos encontrado al menos tres grandes versiones, líneas argumentales, en sí paradójales y aporéticas de las mismas huellas cinéticas o trazos encadenados. Que, clínicamente, bien pueden corresponder a una posición neurótica o perversa, en el primer caso, o psicótica o autística en el segundo y tercero.

A.-En la primera, *lo Motriz, la Motricidad y la Expresividad motriz*, entonces estructurada, actúa como apoderamiento o dominio a la búsqueda de una satisfacción placentera. En la medida que su origen -estructurado como un lenguaje- del “cuasi-objeto” kinético se encuentra ligado a las pulsiones oral, anal, escópica e invocante, la motricidad oscila entre la pulsionalidad, el placer y el deseo. Es ese movimiento o esa motricidad que fue definida como la “preposición de la madeja óptica resultante”<sup>2039</sup>, que permite ser asimilada a una representación, oscilando entre lo simbólico y lo imaginario. Como no hay motricidad, en tanto tal, sin sujeto, el movimiento y el cuerpo son atribuciones subjetivas y como tales a construir. En este sentido no existe LA motricidad sino tantas como escrituras, la propia y singular de su historia, lo que implica que el movimiento se convierte en una formación del inconsciente más; es decir “una topología de sus retóricas motrices”, una “trópica espacial del cuerpo”: metáfora del goce encontrado en el Otro o metonimia del deseo; por no hablar de algunas otras figuras: alegorías, elipsis, hipérbole, sinécdoque, paráfrasis, paranomasias, antonomasias, énfasis, ironía...Lo que sin dificultad podríamos apostillar como una genuina Poética Motriz, hecha de kinemas (gestemas y praxemas)

Dado que es por la vía de la pulsión como el sentido se anuda al cuerpo, la propia motricidad altera la realidad. Oscilando entre el deseo y la demanda la motricidad se cifra en el fantasma o es a descifrar en el caso de un síntoma: “La conversión no es una resolución ni una solución: es aún la cicatriz hablante de un cuerpo extraño”<sup>2040</sup>, enuncia J. Derrida. En ambos, tanto en el caso de la formación sintomática o como la producción fantasmática, el movimiento es dado a leer, a descifrar o interpretar<sup>2041</sup>.

Si bien desde la lógica masculina del “para Todo” los efectos de la *motricidad Una*, subjetiva, son cuantificables, exhibibles y comparables, quedaría por discernir la afinidad de la motricidad con ese campo que es el goce femenino; explicado también

---

<sup>2038</sup> El *haber*, no es tanto un vocablo performativo, realizativo, como constataivo: la mínima y originaria confirmación.

<sup>2039</sup> No deja de ser curioso que habiendo indicado hace tiempo a la motricidad como una tal “preposición”, muy recientemente encontramos en Derrida un similar uso referido a las representaciones: “en el sistema de estas *preposiciones* marca el lugar de la representación o de la *Vorstellung*” (Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017: 126)

<sup>2040</sup> Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017: 293. Trastocamos esta deliciosa cita de Derrida donde la conversión, de Freud, lo es al cuerpo extraño, de la telepatía. Acá nos referimos más bien a la conversión, histérica, que remite al cuerpo extraño del Lenguaje

<sup>2041</sup> Al modo, también, como lo hace R. Barthes (1989 y 1989b).

como goce Otro o goce del cuerpo y del cual nada puede decirse, ajeno y asintótico, en la medida que es No-Todo, excepto por la constatación de una cierta impregnación, de un empuje femenino a la motricidad: una Motricidad Otra <sup>2042</sup>.

B.-La segunda versión, *lo Motor*, es más oscura e incluso in-visible, por real. Lo real del inconsciente es el cuerpo hablante dice Miller (2014). Se trata de un *Existe-Eso* dado en lo motor, allá donde hay ausencia de subjetividad constituida: sin inconsciente simbólico, ni intencionalidad, aunque haya conciencia. Al establecerse un circuito sin orificio nos encontramos con una pulsión sin objeto, un goce cinético por fuera del fantasma, es decir, un acceso del sujeto a la satisfacción sin mediación ni alteridad. Lo motor, a-sexual y solitario, da cuenta entonces, de un rechazo del orden del Lenguaje y, por tanto, del inconsciente. Una "pieza suelta causa de goce" que localizada como Uno que consueña es también suplemento tomado por el sinthome con función compensatoria de su cifra anudadora, en tanto que escribe como enlaza una topología pulsional de kinegramas

Por consiguiente, ese fragmento de movimiento: un "imaginario enraizado en lo real", se convierte en "huella condensadora de la cifra de goce", en "notación resonante de lalangue sobre la carne" o en "imaginización de lalangue"...

Precisado de otra manera: una "iteración de flujos embrollados como modalidades de goce sin significación", simultánea a su "excripción de afectos" (si concebimos estos como los efectos de la palabra sobre el cuerpo o el eco somático de un decir), manifiesta como alucinaciones cine y cenestésicas, irrupciones de lo real o fenómenos elementales

C.- Habría, por último, una tercera dimensión, *la Motilidad, pura Kiné*, que ya no sería tanto del orden ontológico (del Ser), ni óptico (de lo Uno) sino no-visible, si se pudiera decir así, pre-óptico, o incluso pre-real...de un sujeto a "la espera" que, de facto, ya lo es en tanto hablado, mirado, acariciado, susurrado por el otro del Otro. Un sujeto, un cuerpo del Haber. Ya saberlo, interpretarlo, decirlo, leerlo, constatarlo, en tanto introducido en el lenguaje lo elimina como organismo al alienarlo al lenguaje. De eso, nada puede saberse en su anasemia, a no ser por la fenomenología que se rige por el puro principio del placer-displacer o tensión-distensión en función de sus estímulos fisiológicos y mecanismos sensorio y neuromotrices, es decir, cenestésicos - propioceptivos e interoceptivos- y exteroceptivos en su acceso a los sistemas perceptivos de reconocimiento, que no lo serán sin sus representaciones.

Nos referimos a la "*orgánica*" motilidad de sus temblores, sacudidas, tirones, convulsiones, deslizamientos, despliegues, revuelos, vibraciones, convulsiones, despegues, torbellinos, conmociones, agitaciones, zarandeos, conmociones...del cuerpo. Esta categoría, se orienta a esa elucubración que Lacan vino a nominar como substancia gozante o el goce de la Vida y que colocó bajo la égida de un nuevo imaginario, indecible que no es consistente ni existente pero tampoco material o formal: a lo sumo, substancial.

Deducimos, finalmente, que desde el Hay y el No hay, desde el cuerpo real y transferencial, desde la operación y el acontecimiento, lo Uno motriz y una motricidad Otra, la traducción y la transliteración...Entre el Uno+A+a, entre la pieza suelta, el sinthome y el síntoma o el fantasma, entre la motilidad, lo motor y la motricidad - imaginario, real y simbólico- entre el sentido, sin-sentido y no-sentido se juega Esa Cosa motriz. Entre lo kinético, el kinegrama, el kinema y gestema; lo yecto, el trayecto, la trayectoria y el proyecto; o, entre: la actividad, el acto, la acción, el acting y la actuación se despliega, como ya se ha dicho, ese goce motor, esa pieza suelta causa de goce y deseo, esa notación resonante de Lalangue sobre la carne, esa huella condensadora de la cifra de goce, esa tropología preposicional transliterativa, esa

---

<sup>2042</sup> En la que también pueden encuadrarse *fenómenos y acontecimientos del cuerpo* que se presentan tanto en ciertas psicosis limítrofes como en algunas epifanías o conversiones místicas. Lo que a su vez recalca el gran poder pacificador y estabilizador que ejerce la motricidad sobre numerosos sujetos.

excripción afectiva...que permite a los sujetos agitar una escritura, en su singular estilo (motriz), con la que manejarse y decirse en su vida.

Saber hacer un “buen” uso del goce motor, desde esta perspectiva, va a requerir saber intervenir “quirúrgicamente” a partir de maniobras del orden de escansiones, interpretaciones, equívocos y puntuaciones, simbolizantes, a la espera que algo del/ en el Otro pueda constituirse<sup>2043</sup>.

Presentaremos el siguiente cuadro orientativo con las diferentes categorizaciones de la motricidad.

### Taxonomía de las dimensiones Psicomotrices<sup>2044</sup>

Imaginario(I, organ.) Real (R) realidad)	Real (R)	Simbólico(S)	Imaginario (i, realidad)
<b>Activación Motora.</b>	<b>Actividad Motriz Espont.</b>	<b>Juego Espontáneo</b>	<b>Juego Libre</b>
Preóntico	Óntico	Ontológico	Óntico
Necesitar, Haber	Existir	Ser, Sistir	Tener, Consistir
Atemporal	Lapso	Lógico	Cronológico
Azar	Contingencia	Destino	Programa
Substancia Gozante	Pieza suelta, Sinthome	Pulsión (sint., fantasm)	Impulsividad
Goce de la Vida	Carne (FC)	Cuerpo (IC)	Esqu. Corporal (EC)
Ruido, sonidos	Lalangue, imagos	Lenguaje	Lenguas
Otro	Uno	Otro (/)	otros
Kiné	Kinegrama	Kinema	Gestema
Yecto	Trayecto	Trayectoria	Proyecto
Motilidad	Motor	Motriz	Motric., Expr. Motriz
Actividad	Acto	Acción	Actuación
Sujeto (“a la espera”)	Parlêtre	Sujeto	Subjetividad
No Inconsciente	Inconsciente Real	Inc. Transferencial	Formac. Inc.
No Consciencia	No Conciencia	Consciencia	Conocimiento
No Intención	Intención	Intención (Ideal)	Intencionalidad (yo)
Autismo	Psicosis	Neurosis	Malestares
<b>J. Placer Sensmtr</b>	<b>J. Seg.Profunda</b>	<b>J. Seg.Superfc (Sblc.)</b>	<b>J. Formales (Repres.)</b>

13.- *Una coda, sobre el Juego (infantil)*<sup>2045</sup>. En este caso, nuestra investigación sobre la motricidad podría, debiera, pararse en este punto: máxime en un trabajo como este, con pretensiones filosóficas.

Pero llegados a esta altura queremos concedernos un respiro, un paréntesis, para asimilar, introyectar e inscribir la semántica de las oscilaciones, sacudidas, vacilaciones y agitaciones que nos poseen. Un *postscriptum*, un colofón donde esas huellas, esas aliteraciones o transliteraciones que anclan el movimiento a la subjetividad humana, sean dadas a ver y a tocar<sup>2046</sup>. Bajo esa lógica, se tratará de ver en qué medida la

<sup>2043</sup> Y de cuyas maniobras quirúrgicas sobre el goce tales como de: inercia, costuras, anudamiento, suturas, inserciones, de extracción, de borde, de membrana o bien, de atravesamiento, de reducción, de artificio, de suplencia, de articulación o de condensación, el sujeto nos muestra al dar testimonio de su entramado sintomático.

<sup>2044</sup> Tomado y modificado a partir de Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020

<sup>2045</sup> *Coda*: parte que se repite en un baile y añadido, también puede ser una repetición de un motivo musical.

<sup>2046</sup> Por ejemplo, en: J.A. Rodríguez Ribas, “Regreso a la actividad motriz espontánea” (Rev. Entrelíneas. N° 32. Edita APP. Barcelona. 2013), establecemos la distinción entre *la activación motriz, la actividad motriz espontánea, el juego espontáneo y el juego libre*. Conceptos que resultan de gran enorme operatividad en el abordaje clínico, y que será menester ajustar a la luz de las conclusiones del presente trabajo.

"gramática de las conmociones corporales", su estructura motriz, toma cuerpo en cada sujeto bajo los dictados de su relación, o no, al universo del Otro. A eso, de entrada, podemos otorgarle el muy contaminado nombre de Juego<sup>2047</sup>.

No entraremos en consideraciones, recreativas, deportivas, semiológicas, antropológicas, evolutivas, neurológicas, mitológicas...pues cada teoría que aborda la subjetividad humana tiene las suyas propias, con las innumerables consecuencias teórico-pragmáticas que implica. Tampoco, haremos una crítica histórica de la ludicidad, en el tiempo en que bien se puede definir de la *Sociedad del Juego Generalizado*.

Si el juego tiene la misma estructura que la corporización -"el Juego está estructurado como un Lenguaje"- bien podemos tomar a este como la manifestación del anudamiento y articulación de las dimensiones y registros del cuerpo-hablante y, por consiguiente, apertura a lo real de la subjetividad, lo cual bien puede encuadrarse en la serie de lo que vinimos a nombrar como Artefactos de lo real.

Estamos hablando, evidentemente del juego como cuidado y cura de sí, como transmisión y testimonio de aquello que del goce condesciende al deseo bajo las formaciones o satisfacciones sustitutivas de sus representaciones. En este sentido, queremos exponer cierta lectura sobre esta cuestión que, ante todo, no pretende sino otorgar al Juego ese rigor y dignidad de la que fue desposeída; hasta poder elevarla a la categoría de atributo<sup>2048</sup>. El "juego es cosa seria", podría aseverar hasta el mismo J. Huitzinga<sup>2049</sup>.

Retomando algunos de los indicadores analizados transversalmente hemos podido extraer al menos cuatro grandes tipologías: *la Activación motora, la Actividad motriz espontánea, el Juego espontáneo y el Juego libre o formal*. De esta partición, había que destacar un par de cuestiones.

En primer lugar, lo íntimamente ligados que están unas de otras hasta el punto que pudiéramos decir que todo tipo de juegos se imbrican, y se podrían descomponer, en estas particiones: de ahí la artificiosidad de una división regida más por criterios didácticos que otros condicionamientos. Hay que destacar, a su vez, que esta subdivisión no sigue ningún criterio ni evolutivo ni madurativo, aunque no está desligada de la estructura de la subjetividad corporal que habita al sujeto. Por ello, tampoco podemos definir en pureza lo que es el juego normal y patológico, excepto que ambos, como el pensamiento, están hechos de la misma materia.

Esta categorización estructural de la expresividad somática y semántica, permite distinguir a su vez diferentes modalidades de corporización, como veremos, en función de su estructura simbólica. Por eso, con toda legitimidad y dada su inmanencia corpórea, podemos distinguir entre corporeidades neuróticas, perversas, psicóticas, fóbicas, bipolares etc. De ahí que, respecto al tema que nos convoca, podamos diferenciar una nítida línea separadora entre lo que es del orden de la Actividad y el Juego: pues solo a partir de una subjetividad constituida, alienada y separada de un Otro, castrado y faltante, consciente y performativo, podremos hablar de la existencia del juego en tanto tal.

Sin vocación de exhaustividad y como tal trabajo en curso, veamos algunos de sus rasgos definitorios.

1.-En la *Activación Motora*, nos situamos en el registro de un imaginario sin imaginización ni imagen. Es lo que corresponde a la substancia gozante o goce de la vida, preóntico, muy cerca de lo orgánico. Por tanto, el Otro ajeno e intrusivo, está

---

<sup>2047</sup> A este tema, ligado a una reflexión sobre la "*asociación libre*" en psicoanálisis, le dedicamos todo un capítulo en nuestro texto: Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2017 que hemos reformulado.

<sup>2048</sup> De ahí que, en numerosas ocasiones, hayamos insistido que: "el juego del niño, es el pensamiento del adulto".

<sup>2049</sup> Huizinga, J. *Homo Ludens*. Ed. Alianza. Madrid. 1990.

omnipresente de manera voraz y completa donde el sujeto, aún, no ha quedado alienado a lenguaje alguno ni a un verbo que lo signe como no sea el del Haber. Hablaremos acá de la emergencia del puro azar; podremos decir que hay un “sujeto-cuerpo, a la espera”. Sus manifestaciones se sitúan en el orden del yecto y la pura motilidad atemporal, es decir, que acá el sujeto remite a la pura actividad. No existe consciencia ni inconsciente, pero tampoco intencionalidad o proyecto alguno inscribiéndose en el puro placer sensoriomotor. Esta posición a-estructural, bien puede corresponderse con el autismo.

2.- *La Actividad Motriz Espontánea*, en cambio, corresponde a lo real de la carne. Algo de la lengua prendió y horadó la substancia gozante inscribiendo sus primeras huellas. Por tanto, el sujeto, parlêtre, queda alienado al régimen Existente de lo Uno, del vacío y el exceso. Sus manifestaciones adquieren carácter de tra-yecto, de sinthome de la huella de lo motor: por tanto, de la contingencia del acto. El sujeto, se vive en un cuerpo escindido, fragmentado, disociado a partir de sus “imágenes”, investidas parentalmente. A este respecto no podemos hablar ni siquiera de juego en sentido estricto o de gestemas con un significado expresivo previo. Es por eso que a esos movimientos espontáneos, cualesquiera, que todavía no tienen un sentido para otro, que los sancionará otorgándoles una significación, les llamamos...”kinegramas” Nos encontramos frente a un inconsciente real, intencional, pero sin conciencia yoica ni proyecto. Es más, la intencionalidad misma<sup>2050</sup>, dada su inmadurez (“prematuration”, dice Lacan) motriz, es previa a su capacidad de acción sobre la realidad: podemos decir que su intención... es su falta de intencionalidad misma: el niño se abandona a la exploración, a la casualidad de algo que le atraiga y sobre el que se podrá demorar, variar o repetir... Es lo que B. Aucouturier (2004), denominará, los juegos de seguridad profunda, más propios, esta vez, de una posición psicótica.

3.- En el *Juego Espontáneo* podemos hablar, ya, del cuerpo constituido como sujeto (corporizado, incorporado) de lenguaje. El sujeto se sitúa bajo la dimensión simbólica, separado de un Otro, barrado y deseante. Sus manifestaciones son las tra-yectorias de sus kinemas, es decir, de una expresividad motriz del tipo de la acción y el acting-out. En esta ocasión, el sujeto se encuentra con un inconsciente que es transferencial junto con su Ideal del Yo; subsumido a las exigencias genealógicas y simbólicas de su destino que Es. Es el Otro, el que va a leer esa motricidad «en bruto» de un infante, para, incorporándola a una historia y a su deseo, a una genealogía familiar, convertir esos “kinemas” (que como vemos, solo adquieren categoría de tal a posteriori) en gestemas expresivos de una imagen corporal constituida, con una identidad y un cuerpo propio. Aquí, hay consciencia e intencionalidad, pero no proyecto. Al ser simbolizado y acceder al universo del lenguaje el juego se presenta como una metáfora o una metonimia de la pulsión que la convierte en un acto psíquico de pleno derecho. Por eso pudimos enunciar la fórmula del juego: “no...pero=como si...”. Visto de esta manera, *Hay Juego* en la medida que suponga un reconocimiento del hecho mismo de jugar y por tanto del Otro<sup>2051</sup>. No olvidemos que el juego como tal no consiste meramente en la acción acabada y representable; el juego se da ya desde las primeras fantasías, su proyecto de acción, su elección del material, ejecución y su final resolutivo. Del juego, lo interesante es la dialéctica de actos y acciones que se establece “al poner en juego” sus recursos simbólicos. Es de esta manera como el juego oscila entre su vertiente sintomática del deseo y la fantasmática de su goce, propios de una estructura neurótica. B. Aucouturier, hablaría en este caso de los juegos de seguridad superficial, expresividad psicomotriz, compatibles con una clínica de la neurosis. Saber leer, describir simplemente, poner palabras y señalando la acción, convirtiendo el grito en un llamado y transmutando la

---

<sup>2050</sup> Véase el *Estadio del Espejo*: Lacan, J. (1936).

<sup>2051</sup> En puridad podría decirse que solo podemos hablar de juego una vez atravesada la etapa especular, aunque en absoluto no nos neguemos a dar valor de juego a otras producciones humanas, allá donde haya sujeto.



pura respuesta fisiológica en un mensaje a interpretar, es la manera que tenemos los humanos de poner en juego ese deseo nuestro ...

4.- Por último, el *Juego Libre* se presenta bajo el registro imaginario, pero esta vez formal y expresivo, es decir, imaginario en su imagen corporal, que se Tiene. En este caso, ya separado del Otro aparece el "otro", la relación especular del a-a', la alteridad. El sujeto, lo es de una subjetividad bajo su actuación, "gestemas", desde un proyecto de motricidad. Es decir, hay conciencia, inconsciente, intencionalidad y proyecto programado. Es lo que se corresponde con los juegos de representación, compatibles con los juegos sensoriomotrices, formales, de roles y reglas, desde una clínica neurótica.

Tampoco se nos escapa, para concluir, que tanto la *Actividad motriz espontánea*, como el *Juego espontáneo* y el *Juego libre* son el correlato a través de la acción, de lo que la asociación libre, freudiana, lo es a la dicción, en la palabra. De hecho, espontaneidad y libertad en juego, son las bases para la emergencia de una historia inconsciente...del cuerpo hablante. Lo que no será sin el deseo decidido y particular de cualquier agente que haga de determinado sujeto la causa de su deseo...bajo presencia<sup>2052</sup>.

Concluamos este apartado, donde hemos ido definiendo las líneas epistémicas maestras de la génesis y constitución de existente que es la corporeidad humana, a partir de su proceso de corporización e incorporación. Pasando por sus "artefactos" en cuanto signos de lo real en su instauración como semblantes.

Lo que en este proyecto corpórico quedaría pendiente, ahora, sería traspolarlo, transducirlo y traducirlo, a sus vertientes clínica y política.

#### **10.4. Una Clínica para los cuerpos: (psico)Somática lacaniana.**

"Erixímaco dice, que la medicina es la ciencia de las eróticas del cuerpo. No se puede dar, creo yo, mejor definición del psicoanálisis"<sup>2053</sup>.

##### **10.4.1. El Otro que no existe (II). Clínica Corpórica: mutaciones del Otro.**

En este segundo gran apartado, queremos poner el acento en las manifestaciones de la corporeidad subjetiva determinadas por las "mutaciones del Otro". Pues si alguna cuestión puede descollar acá es tomar constancia que el sufrimiento humano, incluso el propio psicopatológico del ser hablante, no ha sido el mismo a lo largo del tiempo.

Es en esa medida, que existe una historia de la enfermedad mental, una historia, foucaultiana incluso, de la locura. Una historia que apela tanto a la génesis misma de los malestares subjetivos y afecciones calificadas de trastornos como al tratamiento de la locura misma.

Pues tal y como enuncia F. Berardi en las primeras páginas de su texto<sup>2054</sup>: "periodizar la transición post-humana es, realmente, una tarea peligrosa, porque se corre el riesgo de considerar la "mutación" antropológica como un proceso asimilable a la historia política, con sus fechas, sus plazos, sus revoluciones y sus restauraciones: cuando se trata de un fenómeno esencialmente cultural que trabaja al interior de la composición social".

---

<sup>2052</sup> "La sesión analítica requiere de la presencia, real, del analista, de dos cuerpos y de las resonancias que las palabras producen en ellos. Un análisis no puede hacerse por escrito, sustrayendo el acto de enunciación que supone la palabra dicha y escuchada tanto por el analista como por el analizante". Miquel Bassols, M. Entrevista para la Jornada de la EOL. *"El cuerpo: goces y ficciones"*. 2017. En: <http://www.eol-laplata.org/template.php?sec=Jornadas-y-eventos&file=Jornadas-y-eventos/004/Corpus/006.html>. Recup.: Enero 2020.

<sup>2053</sup> Lacan, J. *Sem VIII*: 87.

<sup>2054</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007.

O, como recalca P. Virno: "historizar la metahistoria no significa otra cosa más que reconstruir los diversos modos en los que ella, en toda su efectiva invariabilidad, aflora sin embargo en el decurso histórico, constituyendo un campo operativo de la praxis social"<sup>2055</sup>. Que la transindividualidad de la mente humana devenga una evidencia factual es una premisa ahora ineludible; pero que dicha transindividualidad, al volverse factualmente evidente, deba conformarse a las exigencias de la industria posfordista, pues bien, esto no debe darse por descontado"<sup>2056</sup>.

Surge así la pregunta acerca de la "intemporalidad" de la subjetividad humana, de aquello que no se modifica y permanece invariable a pesar de los cambios de sus manifestaciones fenomenológicas, o si, por el contrario, la misma subjetividad en su encuentro contingente con lo real de Lengua es susceptible de formalizar nuevas modalidades de satisfacción pulsional.

Esa es la pregunta clave que, en cierto sentido pero de manera insistente recorre el presente trabajo: ¿cambian, los síntomas o cambia la propia estructura?. Dado lo transindividual del inconsciente<sup>2057</sup> ¿son *transhistóricas* las estructuras de la subjetividad?, ¿cambian las subjetividades, pero no la subjetivación?, ¿Cambian las corporeidades pero no la corporización?, ¿o incluso, el proceso mismo de constitución y construcción corporizadoras, llega a verse alterado? Desde luego, y a pesar que el psicoanálisis reconoce que no descubrió ninguna nueva pulsión, algo emerge distinto en el para-sí humano a poco que se transformen los parámetros simbólicos que definen determinada tópica modificando la lectura misma de la producción de subjetividad y su posterior pragmática. Por el momento podemos atenarnos a la respuesta que no existen cambios estructurales pero sí sus maneras de presentarse. Como dice Larriera<sup>2058</sup>: "el acontecimiento, el evento mutante siempre lo es del habla: no hay acontecimiento (ereignis) en la lengua, en el sistema. Allí solo hay sucesos con leyes determinantes. Del lado del habla, la causa del acontecimiento. Del lado de la Lengua, la ley del suceso".

Esto que, con anterioridad, parecería apuntar a la constitución del sujeto se torna más patente cuando nos enfrentamos a la propia clínica de los cuerpos hablantes. Y a pesar que hay afecciones y experiencias somáticas que permanecen invariables, el cuerpo no vive ni sufre hoy día como hace tiempo. Que el cuerpo ya no es lo que era, parece, a estas alturas, casi una obviedad:

De hecho, comentan Heller y Fehér: casi todas las principales tendencias de la modernidad fueron contrarias al cuerpo, infravaloraron y sometieron lo corpóreo al mismo tiempo que procuraban reglamentarlo y sustituirlo. Citan a Norbert Elías, recordando que el proceso civilizador culmina la tendencia moderna de eliminar el cuerpo de la vida. Si bien, lo cierto es que fue la que emancipó legalmente el cuerpo por vez primera al ampliar la ley del *Habeas Corpus* para convertirla en un principio general para todos. Pero lo irónico del proceso moderno es que preparase el camino de la *Biopolítica*<sup>2059</sup>.

Algo similar sostiene R. Sennett, cuando enuncia que durante el desarrollo del individualismo moderno y urbano el individuo se sumió en el silencio de la ciudad. De manera que se ha llegado a un nivel de desestimulación defensiva, evitando el mínimo contacto físico posible utilizando un repertorio de imágenes para mantenerse apartado, lo que hace que el individuo pueda sentirse más tranquilo <sup>2060</sup>.

---

<sup>2055</sup> Virno, P. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*. Ed. Traficantes de sueños. Madrid. 2005: 97.

<sup>2056</sup> Op.cit.: 99.

<sup>2057</sup> Alemán, J. y Gimbel, M<sup>o</sup>. Victoria. 2014. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014: 34.

<sup>2058</sup> Larriera, S. *Artefactos intrascendentes*. Ed. Arena Libros. Madrid. 2019: 31

<sup>2059</sup> Heller, A. y Fehér, F. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ed. Península. Barcelona. 1995: 17.

<sup>2060</sup> Sennett, R. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Ed. Alianza. Madrid.

En la nueva gnosis laica, dice por su parte D. Le Bretón, "la salud plena solo sería posible gracias a la modificación o eliminación del cuerpo: el ser humano habría logrado su propia trascendencia corpórea al precio de su aniquilación".

Alba Rico, habla que, en términos económicos y culturales, nuestra civilización capitalista global ha tomado partido contra él (cuerpo), con el resultado de que nuestras taxonomías sociales han acabado por identificar simbólicamente, pero con terribles efectos materiales, exclusión y sobrecorporalidad: sólo los pobres, los gitanos, los inmigrantes y, por supuesto, los viejos y los enfermos tienen cuerpo<sup>2061</sup>. Pero en la medida que se afirma la caducidad del cuerpo, tal y como lo podemos entender actualmente, se reconoce en el cuerpo sus potencialidades subjetivantes y emancipadoras<sup>2062</sup>, como se irá viendo.

P. Sibilia, desde otra posición, recuerda que en un mundo estimulado por la abundante oferta y dispositivos teleinformáticos varios analistas de la cibercultura celebran ampliamente estas ideas, desde Negroponte, hasta Pierre Levy. Con lo que la materialidad del cuerpo se habría ido convirtiendo en un obstáculo que debe ser superado<sup>2063</sup>; y surge una posibilidad inusitada: "el cuerpo humano, en su anticuada configuración biológica, se estaría volviendo obsoleto"<sup>2064</sup>.

S. Zizek<sup>2065</sup>, por su parte, refiere -después de un largo desarrollo- como estamos ante una verdadera "metamorfosis subjetiva", "la del devenir máquina del hombre". Y que, en lugar de lamentarnos de cómo la exteriorización progresiva de nuestras capacidades mentales en instrumentos objetivos nos priva de potenciales humanos habría que poner el acento en la dimensión liberadora de esa exteriorización: cuanto más depositemos nuestras capacidades en máquinas externas, más apareceremos como sujetos "puros", puesto que este vaciamiento iguala el crecimiento de la subjetividad sin sustancia: "este es el futuro: la combinación de la mente humana con el ordenador (más que la sustitución de la primera por el segundo)".

Pero, sobre todo, estas posibles "mutaciones del cuerpo" no lo son antropológicamente, histórica o culturalmente, *sino del Otro mismo*. Se sufre, de entrada, porque ser-humano es ya decir ser-paciente.

S. Freud, casi desde sus orígenes, señaló que todos estamos enfermos por el efecto mismo de la constitución subjetiva misma, por ser hijx del Lenguaje y su relación a Lalangue en su encuentro con la masa palpitante carnal, es decir, porque la enfermedad (mental) está hecha del mismo tejido que la salud: ese sería el descubrimiento seminal freudiano. *Enfermos, pues, por el mero hecho de serlo*: "ser sujeto", el Ser mismo" implica ya una desregulación, una desnaturalización de las funciones semánticas y somáticas que alteran toda consecuencia lógica previsible, máxime dentro de una lógica cientificista de orden neurofisiológico.

Como se ha señalado la subjetividad y corporeidad humanas no pueden aducir -ni en esencia, ni consistencia- un carácter científico por mucho empeño que se le ponga.

Y si les digo que lo que constituye nuestra relación con el inconsciente es esto por lo que nuestro imaginario, quiero decir, nuestra relación con nuestro propio cuerpo, parece que ignora la existencia del cuerpo, tengo una teoría del análisis incorpórea (*incorporelle*); eso es lo que se descubre, al menos, al escuchar la irradiación de lo que articulo aquí a una cierta distancia<sup>2066</sup>.

---

2007: 360.

<sup>2061</sup> Alba Rico, S. *Ser o no ser (un cuerpo)*. Ed. Seix Barral. Barcelona. 2017: 11.

<sup>2062</sup> Le Bretón, D. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 2008: 87-89:

<sup>2063</sup> Sibilia, P. *El hombre postorgánico*. Ed. FCE. Buenos Aires. 2009: 78.

<sup>2064</sup> Op.cit.: 12.

<sup>2065</sup> Zizek, S. *Órganos sin cuerpo*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2006: 33, 39 y 45.

<sup>2066</sup> Lacan, J. *Sem. VI. El Deseo y su interpretación*. Inédito. Clase del 18.3.59.

En eso consisten algunas de las “malas noticias”<sup>2067</sup> que vino a traer el psicoanálisis, aducida por J. Alemán, pues ya sabemos, desde la otra vertiente, que por muy advertido que un sujeto se encuentre, nunca hay una caída total de las identificaciones ni atravesamiento fantasmático absoluto. De lo humano, de la afectividad subjetivizada, de esa, no hay cura posible<sup>2068</sup>.

Si algunos principios comunes se han podido extraer como fundamentos óntico-ontológicos de la corporeidad humana es que la condición del ser humano, parlante, sexuado y mortal, en la medida que nace alienada a un universo significativo, emerge como una "naturaleza desnaturalizada" bajo el dominio de la imposibilidad, la contingencia y la paradoja; determinando en lo real, su satisfacción, en lo simbólico, la interpretación y en lo imaginario, la con-formación. Esta condición gozante y parlante de la subjetividad solo puede ponerse en juego en la medida que no existe una esencia última del cuerpo: eso es lo que lo convierte en una esencia-ausente, que dirá Lacan<sup>2069</sup>. Ya que el significante que podría ejercer de esencia, el universal de excepción, el significante de los significantes, es el significante fálico como efecto de su falta-en-ser; y ese, está localizado por fuera del cuerpo. Y, por el contrario, también existe un goce corporal, femenino, que nunca termina de ser metabolizado por el poder simbólico, mortificante, de la palabra. Es en el interludio, esta falta de relación entre ambos, en este vacío originario, que el cuerpo viene a constituirse. Por lo tanto, al modo de la lógica femenina lacaniana no hay El-Cuerpo sino que existen cuerpos, Uno por Uno. Pero, como el inconsciente, este cuerpo tiene estructura de lenguaje en tanto incorporación simbólica y causa de goce<sup>2070</sup>: “Se puede ir más lejos aún, hasta marcar que el cuerpo está recortado por la estructura lingüística”<sup>2071</sup>.

Es ahí donde viene a comparecer -a partir del recurso a la escritura- como marcas simbólicas de la lengua hechas de trazos, huellas e imagos a partir de los sonos, las luces y la presión cenestésica. *Marcas de Lengua* que en su encuentro con la masa palpitable<sup>2072</sup>, lo que Miller llamó el imaginario Goce de la Vida, se condensaron, se inscribieron como inscripciones y "condensados" dando lugar a la escritura de lo real del cuerpo, en la medida que lo real es, para Lacan, lo que no cesa de no escribirse, es decir, lo imposible y lo contingente. Inscripción por tanto del *Cuerpo de lo Uno* o, más bien el Otro cuerpo, según enunciamos con anterioridad. Otro cuerpo que señala los fragmentos de la Carne. Llamamos "carne" a lo indefinido, a lo informe o lo

---

<sup>2067</sup> Alemán, J. Gimbel, M.G. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014: 120

<sup>2068</sup> Precisemos, al paso, que este estar enfermos no guarda relación alguna con lo que pretenden los últimos manuales de trastornos mentales (DSM.V), donde a base de sanitizar y psicopatologizar la vida misma, toda esfera de la acción humana, cualquier respuesta adquiere rango de trastorno.

<sup>2069</sup> Alemán y Larriera, que recuerdan que para el psicoanalista: "lo que llegará a ser un cuerpo, mediante un complejo proceso de apropiación que conlleva una expropiación enajenante, estará configurado en las dimensiones simbólica e imaginaria, por la imagen del cuerpo, mientras que la dimensión real mostrará su existencia como sustrato pulsional" (Alemán, J. y Larriera, S. *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001: 24-26).

<sup>2070</sup> “Esta idea de que el Lenguaje es cuerpo está ya en el *Discurso de Roma* (1953); en aquel momento lo decía así: el lenguaje es cuerpo, “cuerpo sutil, pero cuerpo”. En *Radiofonía*, (Lacan, 1977) podemos encontrar que se trata del “cuerpo de lo simbólico”, cuerpo incorporal -precisa- que incorporándose les da cuerpo, Es pues el lenguaje quien nos atribuye un cuerpo y después lo otorga al unificarlo. El primer efecto que eso tiene sobre el cuerpo es el de mortificarlo (...) el cuerpo interviene como tercero entre el saber entendido como saber inconsciente y el goce de lo viviente. El efecto de la marca -dice Lacan- es de despedazamiento” (Soler, C. *El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan*". En *Estudios de Psicosomática* Vol. I. Ed. Atuel-ap. Buenos Aires. 1993: 93-113).

<sup>2071</sup> Miller, J. A. “*Los objetos a en la experiencia analítica*”. Conferencia inédita. Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Roma. 2006. En: <http://nel-medellin.org/blog/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>. Recup.: Enero 2021.2006b.

<sup>2072</sup> Como no reconocer acá, nuestra deuda con el último texto de S. Larriera: *Artefactos intrascendentes* (2019) lo cual no impide nuestra propia lectura y versión de determinados conceptos.

inconmensurable de lo real del cuerpo. A la serie de S1,s: de significantes, de imágenes y letras que hacen a lo impropio, a lo expropiado de una existencia que es substancia gozante.

Vemos entonces, como bajo una escritura generalizada del cuerpo, este va adoptando las más diversas tipologías de inscripción sintomática, corporizaciones múltiples, que rebasan las categorías ordinarias de la psicopatología. Cuerpos extantes donde aposentar una inscripción material del goce somático. El ejemplo de numerosos sujetos en posición psicótica o autística, dan buena muestra de estos intentos de acuerdo con un Otro que se revela feroz e intratable y ante el que, a menudo, no queda otra salida que la invención de maniobras propias de evasión o de pura defensa.

Será ante el encuentro con lo simbólico del Lenguaje, con la "No relación", el "No hay", como esa carne pueda devenir cuerpo simbólico e imaginario, es decir, cuerpo especular, propio, como tal consistencia y existencia, sin esencia, partes discontinuas unificadas como Cuerpo del Otro en Un cuerpo, unificado.

De esta manera la *corporización* tal y como la entendemos vendría a reflejar un estado interino y transitorio donde el sujeto eleva a categoría de semblante sus embrollos y fenómenos subjetivos, a causa de un real inmarcesible, acudiendo a inscribir la sustancialidad de la letra sobre la carne, a la espera que brote la significación que mute en signifiante.

Como dice Nancy<sup>2073</sup>, tan poco sospechoso de querencias psicoanalíticas: "psique es el nombre del cuerpo en tanto que no es presupuesto ni según el sub-estrato inferior hundido en una matriz, ni según el super-estrato ya dado de un saber-de-si".

Ahora bien. Si esto fuera estrictamente así no habría tanto problema en la medida que se pudiera hacer del cuerpo una ontología, tal y como pudo pretender un M.-Ponty, extática, uniforme y consistente. Por tanto, no tendríamos más que remitirnos a las partes dañadas del yo; corporal, y tratar de restañarlas, compensarlas o asegurarlas, como enuncian ciertas concepciones metafísicas neurocognitivas o psicósomáticas.

Pero si a lo que a lo largo de este trabajo algo se ha podido poner en evidencia, es que este esquema, no es estable ni inmutable. Precisemos.

El universo simbólico, dijimos, está hecho de elementos cifras, letras, huellas, números, voces, sonos, ruidos...y también de imágenes, letras y significantes. Este magma, este "maremagnum" que inscribe, escribe, sintomatiza, itera y repite, fantasmaliza, anuda, articula sus elementos, en su proceso de significantización, de corporización y separación, es decir, de equivalencia, de sustitución, de similitud...va cambiando, va "mutando" en su combinatoria, en la preeminencia de unas operaciones sobre otras.

Llamamos, precisamente, "Mutaciones del Otro" a la temporalidad, incluso, historicidad de dichas operaciones de trenzado, de anudado y articulación de los elementos del Otro en su encuentro con la masa palpitante del Goce de la Vida. Pues como ya se dijo, cambia el habla, pero no las operaciones del Lenguaje. Cierto. Que las operaciones de condensación y desplazamiento no cambien no significa que la proporción, la transformación o la injerencia de determinados elementos de Lalangue en su misteriosa permutación haga que la relación del sujeto con el Otro, la construcción de la estructura corporal y su fenomenología subyacente, esté garantizada.

Entre el Hay goce de Lalengua, de lo Uno, y el No hay goce del Otro, entre la relación corporal y la No relación, sexual, se juega toda una oscilación temporal, epocal, elástica, flexible y maleable que solo se puede percibir por las relaciones que mantienen los sujetos con su cuerpo y con el Otro. Es ahí donde resulta sumamente pertinente hablar de "plasticidad del Otro"<sup>2074</sup>.

¿A que nos referimos con dicha "plasticidad"? No se trata ya tanto del cambio, de la evolución o modificación de los significantes Amo a lo largo del curso de la Historia, y

---

<sup>2073</sup> Nancy, J. A. *La mirada del retrato*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006: 73.

<sup>2074</sup> En alusión, un tanto irónica, a la tan manida "*plasticidad neuronal*".

como dichos significantes a partir de su preeminencia fueron modificando la relación del sujeto con el poder, con la verdad, con la religión etc; que tan bien registró y describió Foucault en su exégesis genética del poder, de la sexualidad, la locura, la (bio)política, de la educación a partir de sus dispositivos diseñados. Es obvio que a nuevos significantes Amos, corresponden nuevas subjetividades y, por ende, distintas corporeidades.

No. Acá no hablamos de cambios antropológicos ni culturales. Lo que se pretende exponer con esta hipótesis, es de *auténticas mutaciones ontológicas*, epistemológicas, en la relación de la subjetivación con su propio ser de goce, en la manera de organizar su propio acceso a la humanización.

Un ejemplo diáfano de lo anterior, de la volubilidad y plasticidad del Otro, lo encontramos en el surgimiento mismo de las patologías mentales. Sin tener que recurrir a una Historia de la Psiquiatría ni al nacimiento de las enfermedades mentales<sup>2075</sup>, ni siquiera a la idea de normalidad podemos preguntarnos: ¿cuándo nace la histeria, el autismo, o la depresión anaclítica? Cotejamos ahí la existencia, al igual que una historia del cuerpo, también una historia de los malestares mentales. Recordemos, muy por encima, como el modelo cultural de salud-enfermedad propio de cada época ha sido determinante para la comprensión de las enfermedades mentales<sup>2076</sup>.

---

<sup>2075</sup> Ver de: José María Álvarez. *La invención de las enfermedades mentales*. Ed. Gredos. Madrid. 2008. De Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*. Tomos I y II. F.C.E. México, 1967 y *El poder psiquiátrico*. Ed. Akal. Madrid. 2005.

<sup>2076</sup> En: [https://es.wikipedia.org/wiki/Historia\\_de\\_la\\_psiquiatr%C3%ADa](https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_la_psiquiatr%C3%ADa). Recup.: Septbre 2020.

"En *Mesopotamia*, unos cuatro mil años antes de Cristo, se establece la civilización sumeria. Se trata de una cultura mágico-animista que posee una concepción sobrenatural de la enfermedad: ésta se considera un castigo divino impuesto por diferentes demonios En el *Antiguo Egipto* se afirma que el cerebro es el asiento de la mente. Para los *aztecas* Tlazoltéotl es la diosa de la enfermedad y de los trastornos mentales. Según algún grabado, la diosa se adueña del alma del hombre provocándole convulsiones o la locura. Será la teoría de los *cuatro humores del inmortal* médico griego de Cos la que apunte la evidencia del complejo sistema de relaciones entre el comportamiento de una persona y su situación orgánica. En sus obras pueden encontrarse descripciones de cuadros como la epilepsia, la manía, la paranoia, el delirio tóxico, las fobias o la histeria. Galeno, en Roma, por su parte, localizó la razón en el cerebro, y sus estudios de las lesiones cerebrales le llevaron a postular que el daño provocado en un lado del encéfalo se correspondía con alteraciones en las extremidades del lado opuesto. Algunos autores afirman que, en esta época, la *Edad Media*, la enfermedad mental retornó a la categoría de posesión diabólica. Paracelso (1493-1541), en el Renacimiento, autor del tratado "*Sobre las enfermedades que privan de la razón*". En esta obra propone que las enfermedades mentales no tienen su causa en Dios, sino en procesos naturales, y adelanta una clasificación en cinco grupos: epilepsia, manía, locura verdadera, baile de san Vito y "*suffocatio intellectus*". Pero la influencia de la religión, que empieza a verse parcialmente resquebrajada en otros ámbitos del conocimiento, apunta su poder sobre el campo de la locura. En el *Malleus maleficarum*, (obra heterodoxa incluida en el *Índice de los Libros Prohibidos* varios siglos después), se define a la enfermedad mental como una forma de brujería o posesión demoníaca cuyo tratamiento pasaba por la tortura o la hoguera para "liberar" el alma del enfermo. En esa época se mezclan con frecuencia en algunos de estos autores brujería, locura, licantrópía, alquimia y estados delirantes o epilépticos, en muchos casos con algunas trazas de la misma misoginia que impregna las tesis oficiales. Durante el XVII la ciencia comienza a profundizar en la psique humana desde una nueva perspectiva. Los primeros "*exploradores del cerebro*", precursores de la moderna neurología comienzan a describir las principales estructuras anatómicas de las estructuras intracraneales y algunas de sus funciones. Pero la figura más importante de la psiquiatría (considerado por algunos como el verdadero primer gran psiquiatra) es P. Pínel (1745-1826). Este médico francés cambió la actitud de la sociedad hacia los enfermos mentales. En su "*Tratado de la locura*" clasificó las enfermedades mentales en cuatro tipos: manía, melancolía, idiocia y demencia, y explicó su origen por la herencia y las influencias ambientales. Durante el siglo XIX, y a falta de las herramientas necesarias para la demostración de la etiología de la mayor parte de los trastornos psiquiátricos surgen varias escuelas de pensamiento, fundadas en hipótesis o supuestos más teóricos que empíricos...F. A. Mesmer (1734-1815) elabora la doctrina del *magnetismo animal*. Con el siglo XX va forjándose un nuevo concepto de enfermedad mental, más ligado a una concepción orgánica y biologicista, heredera de las doctrinas degeneracionistas y del positivismo radical, que basaba sus observaciones no ya en los locos situados en

Dicho de otra manera. Incluso la propia subjetividad, sus condiciones y alteraciones, no dejan de ser hijas de los determinantes simbólicos que la alumbran, constituyen y condicionan. No se trata, como se ha dicho, tanto de condicionamientos históricos, etnológicos, médicos geográficos o de relaciones de poder...como *las condiciones del Otro, del balanceamiento de los significantes* Amo, que, al entronizar ciertos significantes, posibilitaron la emergencia, determinando el hecho que se pusiera en el punto de mira comportamientos que en otros tiempos hubieran pasado desapercibidos o se hubieran interpretado bajo otra modalidad, convirtiéndolos en patológicos.

Pues, como analiza Foucault<sup>2077</sup>:

Algún día, quizás, ya no sabremos qué era la locura. Su forma se habrá cerrado sobre sí misma, y las huellas que le quedarán ya no serán inteligibles. A lo sumo, formarán parte de esas configuraciones que ahora no podemos formar, pero que serán las redes indispensables que harán legible nuestra cultura y a nosotros mismos para el futuro....¿Cuál será el sustrato técnico de tal mutación?...¿O una definición de desviaciones conductuales lo suficientemente rigurosas para que la sociedad pueda proporcionar, para cada una, el modo apropiado de neutralización?...Decir que la locura está desapareciendo hoy es decir que la implicación que la incluyó tanto en el conocimiento psiquiátrico como en una especie de reflexión antropológica se está deshaciendo. Pero eso no quiere decir que la forma general de transgresión de la que la locura ha sido la cara visible durante siglos esté desapareciendo...Algún día será necesario estudiar el campo de las prohibiciones en el lenguaje en toda su autonomía. En primer lugar, en la frontera entre el tabú y la imposibilidad...y luego, dentro del código, y entre las palabras o expresiones existentes, aquellas cuya articulación está prohibida (la serie religiosa, sexual, mágica de palabras blasfemas); luego las declaraciones que están autorizadas por el código...Finalmente, hay una cuarta forma de lenguaje excluido: consiste en enviar el discurso que aparentemente se ajusta al código reconocido a un código diferente...

Dentro de esta misma mutabilidad del Otro, aunque ahora desde el costado de su potencia, debe incluirse una cuestión ya citada, que es la de que no todo el goce de la Vida va a ser tomado por la Lengua en su producción de carne hablante. Y que no toda la carne será tomada por el Lenguaje en su producción de cuerpos hablantes.

Si esto es así, el anudamiento de un cuerpo unificado en sus goces unarios, unianos y unitarios, no queda del todo garantizada. Siempre quedará un resto orgánico que no quede alienado a lo real del cuerpo. Y siempre quedará otro real del goce que no será subsumido por la ley fálica. Si al segundo, como efecto de lo no reabsorbido por la ley del significante, el Goce Otro, le pudimos denominar "*Cuerpo Otro*", al primero, a aquello del goce de la Vida no subsumido al Goce de Lengua, de lo Uno, podremos substantivarlo como "*Carne Otra*".

De esta manera en "Eso" que llamamos Cuerpo, la corporeidad, resultado, logrado o no, de su atravesamiento corporizante podemos encontrarlos, "idealmente" (y como pura elucubración): con trozos de Goce de la Vida (masa palpitante, Carne Otra), Carne (cuerpo de lo Uno= Otro Cuerpo), y Un Cuerpo (cuerpo del Otro), junto con un Cuerpo Otro. Es decir, de: trozos (de organismo), de fragmentos (de carne) y de partes (de cuerpo). Este No-todo de lo Uno y el No-Todo fálico, van a depender entonces de la

---

el medio social, sino en las colecciones de especímenes humanos clasificados en los manicomios morales".

<sup>2077</sup> Texto de Michel Foucault, publicado en el año 1961 en su libro *Historia de la Locura* bajo el título : "*La locura, la ausencia de obra.*". En: <https://www.bloghemia.com/2020/02/la-locura-por-michel-foucault.html>. Recup.: Octubre 2020.

potencia de lo Uno y del Otro en su proceso constituyente y estructurante. Y es de esta "potencia" a la que venimos a referirnos.

La acá llamada "*plasticidad del Otro*"<sup>2078</sup> no depende ya tanto de su maleabilidad, capacidad de emergencia y combinatoria de nuevos S1,s como de la potencia, la fuerza por hacer instalar, corporizar, una marca transformándola en un S1.

No olvidemos algunas cuestiones: que el llamado Otro, el conjunto simbólico de sus elementos, está hecho de 0,s, de 1,s y de 2,s: esto es, de habiencia, de existencia de existencia y consistencias, en síntesis, de Unos sueltos (S1,S1, S1...) y de Unos encadenados (S1-S2...Sn...).

Y en función del lugar que ocupe el futuro cachorro humano en la libido materna que, a su vez, depende de su posición estructural así el "futuro" hijo -lo que en su momento aludimos como "una carne a la espera"- aparecerá bajo las modalidades de: un puro objeto de goce pulsional, un objeto fantasmático o un objeto de deseo, sintomático. De la posición que advenga el protohumano y de la capacidad y "eficacia de transmisión" del Otro de la Madre, así bañará y se constituirá el "lecho" arrullador y envolvente del sujeto.

Por supuesto, en tercer lugar, que este "protosujeto", en su insondable decisión, puede a su vez, "*decir que no*" al Otro. La fantasía epistémica de que la subjetivación es efecto del inconsciente materno es cierta pero no necesaria. La génesis del autismo mismo, muestra los esfuerzos de un sujeto por no acabar prehendido, inscripto, en las redes significantes del Otro.

Esta volubilidad y dinamicidad del Otro trae de suyo la posibilidad de explicar numerosos fenómenos limítrofes, bizarros, "ordinarios", fronterizos, que difícilmente se pueden explicar desde una clínica estructural y discontinua como era la primero freudolacanianana. Que el Lenguaje, con el encadenamiento de sus elementos significantes, introduzca una radical diferencia, no va de suyo que "Todo" el cuerpo sea tomado por la estructura. Esta "ductilidad del Otro" es lo que inspiró a Lacan para inaugurar su última clínica de los nudos, trenzados, aparejos, encadenados, soluciones, estabilizaciones, suplencias...inventando conceptos nuevos como el parlêtre, lalangue, el sinthome, el ego, el escabel etc

Supongamos que esto es así. Y que, efectivamente, tanto la potencia insertante como la plasticidad recombinatoria y formalizante del Otro, han podido ir modificándose. Pues no otra cosa se puede desprender de los escritos de Deleuze y la economía libidinal de Lyotard. Se tratará de ver, efectivamente, *como se trasladan estas mutaciones al cuerpo de los sujetos y que efectos sinthomáticos provocan.*

Como no ver en numerosas producciones y experiencias somáticas el juego de trenzados y cadenas urdidos sobre los rasgos unianos, unitarios o unarios a la hora de determinar el estilo singular de goce de cada quién. En el corte, la adicción, la escarificación o el accidente, puede colegirse el intento restitutivo de un nudo donde -a falta de un operador con efecto de nominación que dé cierta consistencia sintomática a la cadena- solo se pudieron tejer soluciones provisionales, lo cual no impide que puedan mantenerse largo tiempo. Pues no podemos olvidar que el cuerpo ya es, en sí mismo, una interpretación del inconsciente en tanto real y transferencial.

¿Evoluciona la vivencia de los cuerpos?, ¿se transforman?, ¿la corporeidad que se apróxima es el resultado de sus efectos descorporizadores, como sostienen numerosos colegas, de sus "recorporizaciones" homeostáticas o de sus "discorporizadores" en el sentido de aquellas afecciones que no alterarían su originalidad?

---

<sup>2078</sup> En esta "plasticidad del Otro", frente a su empuje entrópico y mutante, sería menester no dejar de lado su compacidad, su poder "*homeostático*", su capacidad equilibratoria para resistir los embates traumáticos del Otro. ¿Como es que determinados discursos, elementos, cifras, letras, pudieron llagar a colocarse en el "lugar del Amo" discursivo?, ¿fue un simple cuestión socio-histórica?...



Convengamos, al menos, en un par de cuestiones. Primero. Si homologamos Cuerpo a Sujeto, de la subjetivación surge la *corporización*: como aquel proceso de constitución de la vivencia y experiencia carnal a partir de las percepciones sinestésicas indefinidas pasadas por el Otro. Y de ahí emergen las subjetividades, junto a las corporeidades o *corporalidades*, como la conformación de un semblante antropológico de los cuerpos según sus determinaciones simbólicas epocales.

Acordemos, en segundo lugar, otra cuestión. El Otro como tal, como universo y colchón simbólico, hecho de Lalangue y Lenguaje, de marcas sueltas y significantes ligados, ni se crea ni se destruye, a lo sumo, se transforma. *El Lenguaje y lo Real en sí mismos, no cambian*: se dan o no se dan; la corporización resultante, por tanto, no muta. Sin embargo, Lalangue, los Unos de las inscripciones, imagos, huellas y marcas si que pueden cambiar a lo largo del tiempo, propiciando posibles "mutaciones" del Otro, en referencia a las oscilaciones y balanceos discursivos que conducen a la aparición de "Un" real como goces distintos para cada época. Si esto es así -entramos de lleno en el terreno de la elucubración- *a cada momento le correspondería su "propio "real" y por lo tanto, una corporeidad que le fuera "propia"*.

Es más: *el cuerpo mismo no sería sino una defensa frente a lo real que lo habita*.

La consecuencia de lo anterior sería que cada época, trató el cuerpo con sus propias tecnologías del yo, sus dispositivos o "prácticas del cuidado de sí" como un "saber hacer" frente a "su" real.

Los cuerpos actuales, ¿estarían más *descorporeizados*? Si, si lo tomamos en el sentido de un sumatorio e integración de estímulos perceptivos que conforman un ideal de cuerpo cuantitativo, mensurable y programable en función de un ideal inmutable en el tiempo. Hablamos, de una corporización sin castración. Ahora bien, lo que la clínica actual nos demuestra es distinto a la mera pérdida capacidades sensorceptivas o ejecutivas. Para algunos autores, se viene un tiempo donde serán comunes los accesos de paranoia, de rabia, los intentos de suicidios, trastornos depresivos etc. Por nuestra parte y sin desdeñar lo anterior, lo que observamos y escuchamos cotidianamente, es como *los cuerpos se han vuelto "insoportables" para sí y los otros*, junto con un aumento del repliegue subjetivo, de los pasos al acto y, en general, una desvitalización bastante común. Digamos pues, que lo que se ha operado sería un desinvestimento generalizado del goce fálico (el que opera por fuera del cuerpo) junto con una "retracción de la libido al yo": aparición de nuevas malestares y dolores, fobias, conversiones, angustia frente a la incertidumbre, pérdida del deseo, compulsiones, abandono de experiencias vinculares, irritabilidad junto con ataraxia, vacuidad vital, hipocondrias, melancolizaciones, etc.

A este respecto, más que de descorporizaciones, habría que hablar de *"discorporizaciones"*, que remiten a la aparición de nuevas alteraciones y desplazamientos de la corporeidad hacia esferas más íntero y propioceptivas.

Ahora bien, si analizamos el cuerpo a lo largo de los diferentes periodos históricos sí que puede observarse una evidente pérdida de capacidades, de "recursos" y hábitos corporales. Aún está por inventariar, el catálogo de dichas expoliaciones y despojamientos. Es por lo que, si el *Progreso del Otro no existe como tal* -el "Otro no existe" por mucho que consista- y solo existen meras transformaciones en las relaciones con la Alteridad, estaría por ver, sin embargo, si la "auténtica" Historia, la Historia "natural", no es más que el transcurso de aquellos acontecimientos que propiciaron que el cuerpo dejara de ser estrictamente necesario, para los humanos, para convertirse en contingente, es decir: el relato de sus concesiones y declives progresivos. Es este el sentido que le dimos, en su momento, al término de "cuerpos Debilitados" (no, debilitados). Visto así, sí que sería factible hablar de sucesivas "descorporizaciones" del Otro.

En resumen: homológamente a la Subjetividad, lo que se habría producido en el tiempo serían una serie de transformaciones cine y cenestésicas, de "nuevas corporalidades", acontecidas sobre un fondo continuo de expropiaciones corpóricas.

Estamos hablando de la constatación empírica, por una parte, de la prevalencia cada vez más intempestiva de una clínica adictiva, conversiva y psicósomática. Y por otra, finalmente, que toda clínica, no deja de ser psicósomática en sí misma.

Más adelante, en el apartado político del presente texto, indagaremos más en profundidad sobre eso que Lacan denominó el *Discurso del Capital*, como esa "neoplasia" discursiva, como ese contradiscurso que, con su recusación de la "imposibilidad" como agente de Lenguaje impide, divide, vela, disimula y disuelve la emergencia de cualquier condición discursiva. Aunque allí veremos cómo se plasma esta caída discursiva en la fenomenología social y comunitaria es obvio que este contrabalanceamiento de lo numeral, del cifrado del goce sobre lo simbólico del significante no ha dejado indemne a la corporalidad misma. Será menester, pues, repensar la relación entre el cuerpo y el inconsciente cuando esta es tomada desde una perspectiva como la que sostenemos<sup>2079</sup>. Exponiendo el resultado, hipotético y conjetural de algunas reflexiones de eso que, con el tiempo, hemos venido a denominar la *clínica de una Corpórica Lacaniana*<sup>2080</sup>.

Veremos pues, en los capítulos subsecuentes, como se plasman dichas disjunciones. Es decir, los problemas teóricos y la fenomenología de la actual clínica corpórica misma, sus malestares, sus nuevas modalidades de goce y su impacto en la clásica psicopatología. Comenzaremos problematizando los goces del *Cuerpo Otro* y la *Carne Otra* para remitirnos en adelante a los malestares corporales actuales, luego la llamada clínica de los *fenómenos* y concluir con la sintomatología clásica bajo una luz contemporánea.

#### 10.4.2. Otros goces, nuevos problemas: una *Clínica Otra*.

Cuando el Otro va perdiendo su ductilidad, su maleabilidad combinatoria y cae el operador ordenador del Lenguaje, el Nombre del Padre, que dispone de los lugares como significantes y signos al encuentro de un sentido, toda la cadena de nudos (R;S;I) se desbarata apareciendo hilachas sueltas rigidificaciones, concreciones, trozos y fragmentos simbólicos<sup>2081</sup> etc.

Tal y como comentamos en anteriores capítulos al hablar del Otro, veníamos a referirnos tanto al Otro del Lenguaje(A/), tachado, castrado y barrado, como el Otro de Lalengua (A), un Otro sin tachar, completo, Uno. Del Otro, dijimos que no solo otorgaba la materialidad significante y su potencia de inscripción sino también la estructura, la posición de cada elemento discursivo. Por eso pudimos enunciar que cambia el habla, cambian los elementos de Lalengua pero lo fijo, lo que marca una diferencia, es precisamente las leyes sintácticas del Lenguaje. Ahora bien. Si en esta dinamicidad del Otro, los elementos numerales, las marcas, trazos, huellas e imagos que se condensaban en lo real de los significantes, imágenes o letras de la carne no pasan por el cedazo del Otro barrado del lenguaje, el cuerpo queda entonces sin su semblante simbólico e imaginario, reducido a un *Otro Cuerpo*, que por el costado excluido de lo fálico será el *Cuerpo Otro* y por el lado de lo no inscripto del Goce de lo Uno, será la *Carne Otra*.

---

<sup>2079</sup> Muchas de estas notas se inspiran en el último capítulo de nuestro texto: *Cuerpos del Inconsciente: sus paradigmas y escrituras* (Rodríguez Ribas, J. A. 2015).

<sup>2080</sup> Y donde nuestras referencias, junto a las de numerosos pensadores, tienen en cuenta los desarrollos del último Lacan en ese paso que va: del inconsciente al parlêtre, de la sublimación al escabel, de la palabra a la letra, de la falta al agujero o de la verdad al goce, es decir de lo S,R/I al I,R/S.

<sup>2081</sup> Para poder tener una visión más abarcadora de este apartado habremos de tener a mano las referencias aportadas por el capítulo 4.7.- *Estructura, Trastorno, Síntoma, Fantasma*.

Tomando en cuenta las notas previas sobre medicina psicosomática, a la luz de estos desarrollos, tendremos que habérsela con varias "capas", o niveles de relación, con el Otro, es decir, con el Goce de lo Uno.

Por de pronto, tendremos la clínica del organismo, del Goce de la Vida, masa palpitante o *carne Otra*, de los autismos; luego, la clínica de *la Carne* que es la de los llamados "fenómenos" (elemental de las psicosis, psicosomático y la debilidad mental); un tercer nivel atañerá a la clínica del *Cuerpo Otro*, la de los "cuasi objetos", de los goces no pulsionalizados y de los objetos "no naturales". Y dentro de la clínica propiamente de los *Cuerpos* encontraremos la de los goces pulsionalizados, la clásica de las perversiones, dependencias y adicciones la clínica; y la también clásica de las conversiones, somatizaciones, compulsiones neuróticas.

¿Qué nos encontramos hoy en día? Recordemos que si Freud llegó a descubrir el inconsciente en el cuerpo de las sujetos histéricas, neuróticas, de la *Salpêtrière*, Lacan entraría al psicoanálisis de la mano de las psicosis. Esa que hace de la psicopatología y sus índices las manifestaciones sintomáticas de una nosología cristalina y diferenciada<sup>2082</sup>. Cuya dirección de la cura iba en pos de una rectificación subjetiva, el desciframiento sintomático, del anudamiento suplementario, el cifrado y atravesamiento del fantasma, para arribar a una separación entre el goce y lo simbólico que permitiera consentir a la cifra del goce, al ser de goce, que habita en cada quien. Así, hacerse al Ser de goce, a la condición sinthomática de cada quien, identificarse al síntoma, se revela como la orientación de la cura de una concepción estructural del sujeto donde, a pesar de todas las veleidades "postmodernas" de las caídas, las muertes, la blandura, la pérdida de autoridades legítimas etc al menos, el sujeto, o quizás justo por eso, tenía un lugar sólidamente instalado.

Sin embargo, la clínica actual, corpórica, psicosomática, ya no es manifiestamente la misma clásica, estructural. El paradigma de la clínica actual es el autismo.

No es (solo) que el Otro y sus declinaciones hayan decaído, que la sociedad se volvió un espectáculo (Debord) o un simulacro (Baudrillard), que el sentido haya sido desparramado y la estructura significante se haya licuado, al decir de Bauman, sino más bien que otro tipo de referencia epistemológica, de *Esquema Conceptual*<sup>2083</sup> (E. Pichón-Riviére), que otra organización en la combinatoria de marcas que jalonan y acotan al Otro, tomó su lugar.

La entronización del objeto de goce, el gadget, como efecto de una cuantificación, evaluación, cálculo y plusvalía, bien podríamos decir, una "*ontología numeral*" con todo lo que conlleva (se verá más adelante) de una cultura del consumo, la venta, el interés, la gestión etc se elevó al cenit social hasta adquirir una categoría superyoica existencial. Una nueva cultura discursiva que crea y trastoca los significantes, pero que es inédita en la Historia de la subjetividad. Porque en esta ocasión, lo que prima no es tanto un simple (re)cambio de significantes Amos que comandan el universo material de la palabra como la degradación de estos en favor de la sustancialidad gozante, de la

---

<sup>2082</sup> Contra una extendida tendencia actual que primando el estudio del caso por caso y la promoción de una clínica de las soluciones y reparaciones podría invalidar cualquier intento semiológico de una psicopatología, nuestra posición se sitúa, de manera incluso radical, en el polo opuesto. Es justo por la caída de las clasificaciones por lo que deberemos conocerlas, delimitarlas, conocer su alcance y valor y, sobre todo, aplicarlas en su justa medida. El sutil diagnóstico diferencial, la finura y el ojo clínico, en la era del trastorno monosintomático de una clínica de brocha gorda y grosera es hoy más necesario que nunca. Frente a la monopolización cuasi trascendental de los modelos neurocognitivos basados en la supuesta "evidencia" de lo psíquico reducido a lo cerebral somos firmes defensores de un movimiento de renovación psiquiátrica y clínica de orientación subjetivante. Nuestra adhesión entusiasta, como marcas afines a esta defensa, queda plasmada en la AEN (<https://aen.es/>) y la Otra Psiquiatría (<https://www.laotrapsiquiatria.com/>).

<sup>2083</sup> *Esquema Conceptual Referencial Operativo* (ECRO) de Pichón Riviere. Fundamento de toda una orientación en la Psicología social. En: <https://institucionalcesa.wordpress.com/2017/05/26/ecro-esquema-conceptual-referencial-operativo/>. Recup.: Mayo 22020.

satisfacción pulsional. O dicho al modo lacaniano: la caída, el empequeñecimiento, por dilución y fragmentación del gran Otro (A) simbólico, balanceado por la elevación y agrandamiento, al fulcro de lo social, del objeto pequeño "a".

Este cambio discursivo traduce sus algoritmos simbólicos en la constitución y construcción de subjetividades corporizadas. Tanto por lo que respecta al proceso mismo como a la producción de nuevas corporeidades, o corporalidades, como veremos. La actual, entonces, se trata de una clínica postestructural y continua, del desencanche, de la desarticulación, de la desinserción y la deslocalización o emergencia de una multiplicidad de goces que, desarraigados, sueltos, arrojan al sujeto a su soledad primordial.

Lo que nos conduce a una formalizar una clínica no tanto interpretativa como pragmática, una quirúrgica del goce, se podría decir: reparadora, manipuladora, compositora, al modo de un *bricolage*, para poder abrochar alguna suplencia estabilizadora con aquello que no termina de hacer nudo. Una clínica, por tanto, de lo real del cuerpo, de los desvaríos y errancias de sus goces. Habitamos un tiempo, entonces, *pragmático, postinterpretativo y posthermenéutico* donde lo que queda al descubierto es la modalidad con la que cada sujeto logró arreglárselas con aquello que no puede ser ni imaginario ni simbolizado, en su ensayo de hacer uso civilizatorio de su goce. "¡A cada sujeto su *"escabel"!*", diría el último Miller, dando una vuelta de tuerca más a términos que parecían ya periclitados como narcisismo y sublimación. En este sentido, la formulación de conceptos como el parlêtre, lalangue o el sinthome, en el último Lacan, representan auténticos escollos, obstáculos epistémicos, incluso metodológicos, en el ámbito (psico)Somático tradicionalmente formulado.

Una clínica (*psico*)Somática de orientación lacaniana que pueda dar cuenta de los extravíos, líos y anudamientos del sujeto en su (no)relación con el cuerpo: que sea tan deudora de las concepciones freudolacanianas como del pensamiento contemporáneo que la sustenta.

Ahora bien: ¿invalida la clínica actual los anteriores desarrollos? Depende de cómo se analice. Que el declive del Otro del Lenguaje haya traído aparejada la promoción del Goce de lo Uno, de Lalengua, no invalida en absoluto lo que de regulador y civilizatorio tuviera el Lenguaje mismo. Que el Otro, castrado, ocupe ahora la posición de resto y desecho que anteriormente era ocupada por el pequeño "a" no anula, en absoluto, que este A asuma en sí el carácter de "causa" que en otros momentos era atribuido al "a"<sup>2084</sup>. Dicho en román paladino es una manera de ver alguna ventaja donde todo parece remitir al crepúsculo de los dioses. A este respecto, nuestra posición, al igual que se formuló con la psicopatología, es que no, *que la clínica contemporánea no anula las anteriores perspectivas*. En la corporeidad contemporánea conviven, se con-lleva, tanto una estructura corporal, con otra hecha de elementos sueltos, nudos desencajados y trozos y fragmentos de lo real del cuerpo Otro como parcelaciones pulsionales.

En ese sentido esta *Clínica Otra* no tiene por qué invalidar la "tradicional". Al contrario, remite en todo momento a ella pues alguna referencia ha de tenerse para orientar su abordaje.

Por otra parte, resulta muy interesante cotejar empíricamente como si pudimos hablar de los paradigmas del Cuerpo, tanto en filosofía como en psicoanálisis, y como cada cuerpo epocal parece ajustarse mejor a cierto modelo corporizante, de similar manera vemos como ciertas afecciones, malestares, síntomas etc pueden ser mejor explicadas por determinado paradigma que por otro. Llevado el asunto al límite, se puede suponer que en la constitución de determinado sujeto conviven una diversidad de paradigmas entre sí, al igual que las afecciones que puedan presentarse. Ante la imposibilidad de un modelo totalizante, e incluso integrador, holístico o ecléctico, como numerosos

---

<sup>2084</sup> A propósito, este tema fue introducido en el apartado 4.4.-La *causalidad*, del presente texto.

profesionales les place fantasear, lo real obliga a tomar partido: tomar al menos alguno, algún paradigma, como pivote e indicación.

Finalmente, si el Lenguaje es lo "Común" por más que en su seno convivan el desencuentro y el malentendido, incluso justo por esto, *no queda otra que el Lenguaje mismo para entendernos*, es decir, para entrar en una relación que sea de resonancia afectiva. Que su abordaje sea verbal o a partir de la acción, esa es otra cuestión.

Lo que vuelve a traer a colación la idea misma de normalidad o "anormalidad"<sup>2085</sup>; y que autores de la talla de Canguilhem tan lúcidamente desarrollaron. La "normalidad", para el psicoanálisis de orientación lacaniana no tiene sentido alguno cuando de singularidades y particularidades se trata: particularidad semántica, histórica, y singularidad en sus modalidades y elecciones de goce, somáticas. En este sentido no hay curva estadística alguna que pudiera definir unos criterios de "normalidad" y adaptación que no dejarían de ser especularmente imaginarios. Fijémonos como desde la clásica definición de síntoma, se fue pasando posteriormente a la de trastorno, micronizando y triturando el sufrimiento hasta definir los cuadros patológicos por una serie sindrómica de *microtrastornos*.

La reclamación del derecho al goce y a la diferencia que, ligado a las reclamaciones laborales luego se extendió a las luchas culturales, de sexo, raza etc llevó su campo para hacer del rasgo diferencial la recriminación social en la demanda de su inclusión. Así, ya no se hablaría tanto de los "anormales" en el sentido foucaultiano del término como de dificultades, discapacitaciones, de desajustados, o discriminados por la propia sociedad. Normalizar el rasgo diferencial<sup>2086</sup> a fin de adaptar la propia sociedad al rasgo remarcable ha traído consigo no pocas ventajas y algunos inconvenientes. Si, por una parte, ha permitido una mayor "permisividad" y consentimiento social del trazo corporal diferenciador, por otra parte, nos encontramos con la reducción del sujeto a su monosíntoma (soy...Down, gay, rumano...) ligado a la desresponsabilización del sujeto en lo que a Otro compete. Y, en tercer lugar, la lucha por el prestigio de lo Uno especialmente cuando de reconocimiento, subvenciones, alusiones, espacios de comunicación etc atañe. Lo que en numerosas ocasiones y dentro de su dramatismo implícito, no deja de tener su vis cómica<sup>2087</sup>.

Lo que orienta al psicoanálisis es el "malestar", personal, subjetivo, el dolor de la existencia en su errancia yecta en el devenir vital. Y ese, no es objetivable ni mensurable. De ahí saldrá la posibilidad, o no, que el trastorno o malestar devenga síntoma, como vimos a un inicio. No queda nada claro que cierto montante de sufrimiento subjetivo pueda precipitarse formalmente como síntoma. En este sentido, el síntoma como atribución subjetiva, como mensaje y satisfacción sustitutiva, no nace, sino que se construye bajo una relación transferencial a lo largo de la cura. Es decir, el síntoma es una respuesta del saber, inconsciente, a la verdad que nunca se dice toda ella. Independiente del malestar, o sufrimiento provocado, correrá a cuenta de la demanda y deseo del sujeto hacerse cargo de la significación y el goce que el síntoma porta indefectiblemente.

Por tanto, y para resumir, para el psicoanálisis ni el tipo de malestar, ni su montante, ni su naturaleza etc son marcas orientativas en la demanda de abordaje. Es alguien, y solo alguno, el que hace de su goce molesto, de sus pasiones tristes, un asunto de saber. De lo que se deduce que no hay psicoanálisis "de" lo social, aunque, sin duda, si lo haya "en" lo social.

Lo que nos lleva finalmente a pensar que -sin considerar que todo puede ser "normal", integrable, aceptable o insertable- depende más de la condición subjetiva de cada sujeto que de un canon sobrevenido desde el exterior en nombre de la estadística, la evidencia

---

<sup>2085</sup> Será menester remitirse al apartado 4.3.-*Lo normal y lo patológico*, del presente texto.

<sup>2086</sup> Emblemáticos han sido, en este sentido, los *cuerpos queer* y los *cuerpos crip*.

<sup>2087</sup> Véanse las asociaciones de Autistas contra las de Asperger...por mentar alguna.

científica o la costumbre generadora de prototipos sociales. Poder desmitificar, no caer en la red estigmatizadora, al contrario, no puede, *no debería, impedir que cada quien tome a sus espaldas los efectos que sobre sí mismo y los demás acarrea su posición vital*. A esto, desde el psicoanálisis, vino a denominarse la "destitución subjetiva" o, de manera similar, la responsabilidad sartreana. Es ahí donde el tratamiento del goce toma una dimensión que yo no es meramente epistemológica, sino que pone su acento en una perspectiva ética.

A la luz de lo que acá se ha ido exponiendo: ¿cuáles serían, entonces, los principales escollos con los que nos encontramos en estos tiempos?, ¿que hace que, desde hace mucho, hayamos enunciado que *el futuro será no tanto semántico, el del giro lingüístico de Ricoeur, como somático, corpóreo*? Quizás una de las claves en esta desregulación del goce y su fijación desestabilizadora en el cuerpo radique, precisamente, en la *irrupción de modalidades de goce*, allá donde por efecto del poder inscriptor y marcador del Otro este podía ser anclado en los orificios pulsionales, en su parcelación y objetivación tal y como Freud y Lacan mostraron<sup>2088</sup>. Es verdad, como decía Lacan, que el psicoanálisis no ha descubierto ninguna nueva pulsión. En este sentido, *el cuerpo humano da para lo que da*. Pero es cierto que por fuera de las modalidades de satisfacción de los objetos "naturales", existe eso que más atrás nombramos como un *Cuerpo Otro* y una *Carne Otra*.

En esta *Clínica Otra*, venimos a referirnos aquello del Goce de la Vida, del organismo o la "masa palpitante", que por no encontrarse con el goce de Lalengua no inscribe sus marcas en lo real del cuerpo de la carne: una *Carne Otra*. Y por otra parte aquellos goces que, habiendo pasado por el filtro del Lenguaje, en sus goces uniano y unitario no terminaron de falicizarse, quedando bajo la lógica del no-todo fálico del Goce Otro, es decir, de un *Cuerpo Otro*. En este último caso estaríamos hablando de esas modalidades de goce, por fuera de la ley ordenadora, que no hacen circuito quedando, por tanto, por fuera de la castración, pero que fijan ciertas modalidades de goce sin objeto: a menos que lo nombremos como un "cuasi" objeto. A destacar en esta relación, ya nombrada, tenemos el goce *cinestésico* (la motricidad), el goce *cenestésico* (la presión, el tacto...), el goce *álgico* (el dolor), el goce *neumático* (el aire) ...Del lado de la *Carne Otra* tenemos aquella fenomenología del goce de Lalengua sobre la masa palpitante que no hace borde, desparramado y desbordado en su reverberación.

Si en el primero hablamos de un "goce sin objeto", en el segundo será un "goce sin borde", propio de la posición autística.

Corresponde esta *Clínica Otra* a lo que podríamos denominar como una clínica transversal de la subjetividad, una clínica continua, aquella que remite a afecciones, soluciones y fenómenos transclínicos y transestructurales que bien pueden estar presentes en diversas posiciones y acomodos. Como se ha recalcado, no es que invaliden la habitual partición estructural, sino que la entremezclan y difuminan de manera fronteriza o limítrofe hasta parecer indiferenciadas y difíciles de distinguir.

Son también los casos llamados *bordeline*. Véanse acá las llamadas "psicosis ordinarias"<sup>2089</sup>, de curso bizarro o tórpido, con una sintomatología poco nítida y con respuestas patogénicas y soluciones generalmente precarias y provisionales. Justo lo contrario de las psicosis "extra-ordinarias" que son con las que nos encontramos habitualmente: por esta misma razón podríamos hablar de "neurosis ordinarias",

---

<sup>2088</sup> "Observamos que este rasgo del corte, con no menos claridad en el objeto que describe la "teoría analítica: pezón, escíbalos, falo, flujo urinario. Lista impensable si no se le agrega con nosotros el fonema, la mirada, la voz, el nada" (Lacan, J. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente", *EC 2*, 1987: 788).

<sup>2089</sup> Palomera, V. *Las psicosis ordinarias*. Ed. EUG. Granada. 2011. También en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2007/09/eric-laurent-las-psicosis-ordinarias.html>. Recup.: Mayo 2020.

pensando en aquellas afecciones que no definen ni estructural ni sintomáticamente un nítido cuadro neurótico.

O también, las llamadas por E. Laurent, "histerias rígidas"<sup>2090</sup> a partir de un comentario de Lacan respecto al caso Dora. Lo que Lacan va a encontrar más allá de Joyce es, como señala Laurent y escribe José Vidal, una histeria sola, sin el partenaire del nombre del padre, un S1 sin el S2. Una histeria realizada de forma real por medio de la repetición sintomática de la materialidad del síntoma. Y es que cuando dice "histeria rígida" Lacan se refiere a un nudo borromeo sin el cuarto nudo como sería en el caso de Joyce en el que el nombre del padre es sustituido por el síntoma. La rigidez indica que *se sostiene sola sin el partenaire interpretante* representado por el síntoma. Así, dice E. Laurent, "Se pasa del sistema hablante al síntoma como escritura", se pasa de la escucha a la lectura del síntoma, la primera como interpretación del nombre del padre y esta histeria rígida que se sostiene de la repetición: la una organizada por lo simbólico, la otra por lo real del cuerpo.

¿Sería pensable, de manera homóloga, formalizar una neurosis rígida, incluso una obsesión rígida? No parece muy improbable si generalizamos lo argumentos dados. A fin de cuentas, en este campo psicopatológico y clínico muchas cosas aún parecen estar por cambiar. Pero veamos como el efecto desregulador corporal y subjetivo del declive, de la degradación, dilución, del Nombre del Padre y su potencia configuradora y contextualizadora trae consigo tanto rasgos de inmixión, mezcla y fusión como de rigidificación o de petrificación en una determinada respuesta sintomática.

A partir de este panorama muy general, tendremos que descender a lo que está en juego ahí, que ya no es tanto estructural del Otro como de irrupción y distribución de goce de lo Uno en el cuerpo, presentándose como un objeto fantasmático bien acotado, como un "cuasi objeto" ("*osbejt*", según Lacan), como un "fenómeno" (que corresponde a los Fenómenos Psicósomáticos (FPS), la debilidad mental o al fenómeno elemental en el caso de las psicosis) o como un puro desborde alucinatorio en el caso de las esquizofrenias y autismos.

Dentro de la serie de aquellos goces no contenidos por no haber sido falicizados oficialmente y organizados pulsionalmente, que componen esta clínica llamada ordinaria o transestructural, ya vimos con anterioridad lo correspondiente a la *motricidad*. Citemos a continuación: *el aire, el dolor y la piel*.

Veamos algunas notas sobre el objeto "*aire*", la llamada, por Samuel Basz: *pulsión neumática*. Ya, el mismo Lacan nombra esa modalidad de goce<sup>2091</sup>:

La delimitación misma de la "zona erógena" que la pulsión aísla del metabolismo de la función, es el hecho de un corte favorecido por el rasgo anatómico de un margen o de un borde: labios, "cercado de los dientes", margen del ano, surco peniano, vagina, hendidura palpebral, incluso cornete de la oreja... La erogeinidad respiratoria está mal estudiada, pero es evidentemente por el espasmo como entra en juego.

En su texto "*El objeto (a), semblante y Osbject*"<sup>2092</sup>, S. Basz comienza distinguiendo el doble estatuto del objeto "a": como *semblante* y como lo que Lacan llama "*osbjet*" (*huesobjeto*). Lo cual le lleva a separar los efectos del objeto como semblante de los efectos como *osbjet*. A este respecto, recuerda que Lacan no incluye el aire en la serie de los objetos freudianos que él mismo amplió con la voz y la mirada. Pero lo cierto,

---

<sup>2090</sup> Vidal, J. "*Histeria rígida, ¿una nueva categoría clínica?*". Rev. Virtualia. 2015. En: <http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/ITYKBYEZCHY2EV05Y1Yb5rfR1cj9lwJpbENvsKHB.pdf>. Recup.: Mayo 2020.

<sup>2091</sup> Lacan, J. "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente*". EC. 2. 1987: 787.

<sup>2092</sup> Basz, S. "*El objeto (a), semblante y Osbject*". 2018. En: <https://congresoamp2018.com/textos-del-tema/objeto-semblante-osbjet/>. Recup.: Mayo 2020.

dice, que "la angustia que se experimenta con el inicio del reflejo respiratorio recorta primordialmente el estatuto del objeto e instala una superficie topológica específica". Si se asume que el efecto de Lalangua es "una emisión sonora que tiene como efecto la escansión espasmódica del flujo respiratorio alterando el ritmo basal", entonces dicho corte va a separar el "aire" como objeto. El aire como objeto, continua, no lo es ni de la demanda (oral, anal) ni del deseo (escópico, invocante), sino *objeto de la angustia*. Miller habla de "ese goce primario, como un todo, positivo, pleno, incluso natural...previo a toda relación con el Otro"<sup>2093</sup> que es intervenido menos por la palabra en tanto significante como por la emisión experimentada de trozos de Lalangua como secreción del cuerpo. Para Lacan, confirma, el afecto es "efecto en el cuerpo de la incidencia de lalangua".

En ese sentido, el ritmo respiratorio puede disponerse a la afectación de lo simbólico e imaginario. Basz, cita "la excitación sexual por apnea provocada, las claustrofobias, las descargas del bostezo, los fantasmas de ahogo, el suspiro, el sople vital, los quejidos, las aspiraciones e inhalaciones toxicómanas, la angustia concomitante de la disnea y la disnea concomitante de la angustia, la iteración apneica del tartamudeo, los desequilibrios de la "columna de aire" en los cantantes" ejemplos todos ellos, de acontecimientos del cuerpo.

A partir de ahí, incluye el objeto "aire" en una superficie que recorre el espacio rinofaríngeo, espacio en el que comienza el divertículo laríngeo-traqueo-bronquial. Doble versión, entonces de este objeto. Por un lado, el aire como *objeto "a"*, *osbjetohuesoobjeto*<sup>2094</sup>, que recortado por Lalangua escande la respiración basal y asegura las condiciones para hacer del organismo anatómico "un Cuerpo-preespecular del parlêtre: superficie libidinal implicada en el goce del trauma correlativo del momento constitutivo del objeto". Y que, en nuestra anterior taxonomía esquematizada, denominamos el Cuerpo de lo Uno (Otro Cuerpo). Y, por otro lado, el aire como *objeto "a" semblante*, que se puede poner en serie con los objetos lacanianos y es el objeto de la "pulsión neumática", generadora centrípeta de lo imaginario del sentido, implicando la satisfacción de la pulsión en tanto parcial y referida a fenómenos de borde.

En otro texto del mismo autor<sup>2095</sup>, respecto al "objeto aire" nos dice que ni la satisfacción en el ejercicio de Lalangua, ni las consecuencias afectivas del estatuto áfono de la voz ni los ecos que se registran en el cuerpo como resonancia de la letra, pueden concebirse sin considerar que el parlêtre ya hubo de pagar el precio de la angustia. El aire, captado en su condición de objeto, es un resto de la operación metafórica por la que el organismo es sustituido por el cuerpo, y se inscribe como objeto de angustia haciendo que el hablar, la emisión de voz no emerja sino de un cuerpo libidinal.

Concluamos con otro texto suyo y de máxima actualidad: "*El objeto aire en el cénit de la pandemia*"<sup>2096</sup>. Comienza comentando que el ritmo resulta de un doble movimiento. Por un lado, el ritmo es efecto de las interrupciones que el ejercicio efectivo de Lalangua provoca en la frecuencia respiratoria fisiológica basal. Por el otro, el ritmo surge de las soluciones de continuidad, de los cortes, que la respiración instala en el flujo de lalangua. Si el primer movimiento daría cuenta del momento constitutivo del objeto aire, el segundo es el momento constitutivo del objeto voz. El aire, continúa Basz, considerado en su estatuto de objeto para el psicoanálisis, como objeto causa de la angustia, despierta al sujeto golpeándolo cada vez en la contingencia de sus encuentros

---

<sup>2093</sup> Miller, J. A. *Los divinos detalles*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2010: 186.

<sup>2094</sup> Lacan, J. *Sem. XXIII. El Sinthome*. 2006: 143.

<sup>2095</sup> Basz, S. "*Si se habla de un cuerpo es porque el aire no es gratuito*". 2013. En: <http://http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/OCEIH0BAVrmpCgFGw16hNfUYsqHxQEgS4kaSStnN.pdf>. Rev. Virtualia n° 26. Recup.: Septbre 2020.

<sup>2096</sup> Basz, S. "*El objeto aire en el cénit de la pandemia*". 2020. En: [http://www.eol.org.ar/publicaciones/on\\_line/discontinuidad/images/019.jpg](http://www.eol.org.ar/publicaciones/on_line/discontinuidad/images/019.jpg) . Recup.: Junio 2020.



con lo inmanejable. Se trata del aire subjetivado como objeto de la pulsión y en tanto tal interviene en una serie de síntomas y fantasmas clínicamente situables. El aire, ya sea como presencia de su falta, como conciencia de su función o como experiencia cenestésica, enuncia Basz, es la realización clínica de su condición de objeto (a): el objeto aire sólo se realiza como factor vital a condición de su pasaje a una función sintomal: "Al hacer del aire la sede de una carga viral, y al transformar los espacios regulados para el distanciamiento de los cuerpos en tiempo necesario para el stockeo de respiradores artificiales; neutralizan el uso del objeto como semblante y ponen la certeza científica del para todos, desplazando a la creencia, que es la condición para respirar bien, en alguno de los discursos que Lacan estableció".

Respecto a la piel (el goce epidérmico), digamos algunas palabras.

Dice Husserl que "la conciencia se despierta en el tacto, en el roce, en el palpar; la piel, el tacto, es la más básica experiencia: de ahí brota la vida consciente. En este sentido, las sensaciones, llamadas *ubiestésicas*, tienen una localización en el cuerpo del que las sensaciones visuales carecen: enlace primigenio entre la conciencia y el mundo o, dicho de otra forma, la conciencia despierta al tacto de su entorno. La más básica diferencia entre lo vivo y lo no vivo se reconoce ahí, en *el tacto de las cosas*<sup>2097</sup>. Gloria Flores<sup>2098</sup> en "*Dans ma peau (en mi piel)*" pone la dermis en escena. Comienza recordando que tenemos un cuerpo, un cuerpo que habla de alguna manera de nuestro síntoma, pero no somos un cuerpo o un cerebro manipulado por la biopolítica. ¿Y la piel? Tal vez la piel esté dentro y fuera: "Tal vez la piel sea una especie de extimidad. La piel es un significante que va más allá en "lalangue"<sup>2099</sup>". Es una envoltura que pertenece al cuerpo, pero aísla lo orgánico. El sujeto actual no se orienta por el Otro, tampoco se esfuerza en estar en la piel del otro, sino que "busca directamente la satisfacción pulsional con los objetos de consumo que ofrece el capitalismo". El cuerpo como mercancía. Por otra parte, con la cirugía se puede conseguir la supuesta imagen Ideal ante el espejo. O realizar en el campo de las artes, el body-art o la performance, ante la mirada del Otro y su goce escópico, produciéndose cortes, escarificaciones, deshollamientos, tatuajes imposibles, "piercing", etc, etc. "Para el psicoanálisis el cuerpo Uno será siempre imaginario y estará relacionado con la imagen. La corporización se transforma en incorporación".

En: "*Cuerpo sacralizado y cuerpos abiertos: de la existencia, cuestionada, de la piel*", de Marie-Hélène Brousse<sup>2099</sup>, pregunta: ¿en qué se transforma el cuerpo cuando ya no hay frontera entre adentro y afuera? Trayendo a la palestra al antropólogo André Leroi-Gourhan, comenta que el modelo interior/exterior es totalmente obsoleto para pensar la relación con nuestro cuerpo. En la época contemporánea y, como resultado, la piel ya no se presenta como barrera, como muro. Introduce un segundo término, a saber, la cuestión de la separación. El cuerpo, en sus primeros seminarios, se vuelve cada vez más asimilado a la geometría plana de dos dimensiones, mucho más fácil de manejar que la de tres dimensiones. Se trata entonces del cuerpo sacralizado. Es así que Lacan asocia en seguida otra cosa, una expresión que siempre vuelve al mismo lugar: la bolsa de piel. Esta *bolsa de piel* es la primera consecuencia del funcionamiento de lo imaginario. El lenguaje, continúa, produce dos tipos de efectos en el cuerpo. Están las pulsiones, los modos de gozar que están vinculados a la demanda del Otro. Y eso se

---

<sup>2097</sup> Venebra, M. "*Husserl. cuerpo propio y alienación*". FH-UAEM / FFyL-UNAM . Investigaciones Fenomenológicas, n. 15. 2018: 110.

<sup>2098</sup> Flores, G. "*Dans ma peau (en mi piel)*". En: AA.VV. *Cuerpos vividos, cuerpos hablados*. Rev. El Psicoanálisis. N° 21. Ed. ELP. Barcelona.2012: 173.

<sup>2099</sup> Brousse, M. H. "*Cuerpo sacralizado y cuerpos abiertos: de la existencia, cuestionada, de la piel*". . . Texto original publicado en francés en la revista *Quarto, n° 101-102 : L'art est une chose rare*, ECF - ACF en Belgique, Bruselas. 2012: 132-138. En: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2017/01/marie-helene-brousse-cuerpo-sacralizado.html>. Recup.: Octubre 2020.

busca a partir del retorno de la fragmentación. A Brousse, le parece que cada vez estamos menos convencidos de que tenemos un cuerpo: cada vez estamos más convencidos de que lo somos. Y que hoy, lo que vamos a adorar es precisamente el resto, lo que escapará a este "ser su propio cuerpo"

. ¿Qué es lo que escapa a este cuerpo que seremos? Los fragmentos que perdimos. El desecho. Tiene la idea de que "lo que viene al lugar del cuerpo adorado, es el objeto mierda" en tanto que mejor representa la civilización. "La piel dejó de ser una barrera para volverse un borde. Pero, en consecuencia, con el objeto a, es imposible saber la diferencia entre el interior y el exterior", si el "objeto a" deja de ser puesto en el Otro, del mismo modo que es no especularizable es inorganizable.

Pasemos a algunas notas sobre el *dolor, al goce "álgico"*.

Por ejemplo, en el dolor<sup>2100</sup>, según Husserl, se exhibe esa originaria distancia que media entre el yo y el cuerpo, y brota en su complejidad experiencial. La alienación a la que el cuerpo queda sometido, se nos explica, representa una posición del yo respecto su propio cuerpo en dos niveles: en el primero, el yo es una suerte de testigo de la resistencia que tiene el propio cuerpo como obstáculo e impedimento; el segundo nivel implica una entrega a la absoluta pasividad de la corporalidad sintiente. Si el placer se distingue, de acuerdo con Husserl, en placer espiritual y placer sensible, el placer sensible, pensado como éxtasis, pone al yo en la situación de espectador de una corriente sensible que inunda al yo tomando su voluntad.

Hebe Tizio, en su texto<sup>2101</sup>, recuerda que Lacan en el *Seminario VII*, señala que podría concebir el dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre precisamente en el límite en el que el ser no tiene posibilidad de moverse.

Continuando, Santiago Castellanos<sup>2102</sup>, en parte de su texto aborda esta cuestión desde las diversas estructuras clínicas. Ahí recuerda que Lacan en el *Sem. V* plantea que "el dolor se encuentra directamente articulado con el deseo". La conversión<sup>2103</sup>, es un síntoma que se inscribe en el cuerpo como descifrable por el saber el inconsciente. Lacan dice que el analista interpreta el símbolo y he aquí que el síntoma que lo inscribe en letras de sufrimiento en la carne del sujeto, se borra<sup>2104</sup>. Por su parte, Lacan, en el *Sem. VII*. Comenta, que en esta época, se trata del dolor como mecanismo que impide el vínculo con la vida, quedando el sujeto petrificado y prisionero de un goce que la mortifica. Sin embargo, en la última enseñanza de Lacan, 1966, el dolor es remitido al goce bajo una dimensión del organismo que se experimenta cuando debería estar velada. De ahí que Lacan diga que "hay goce cuando comienza a parecer el dolor"<sup>2105</sup>, entendido el dolor como acontecimiento del cuerpo, "embrollado".

Lo que constatamos en la clínica respecto al dolor generalizado en el cuerpo, dice Castellanos, es que contingentemente "el funcionamiento anudado el sujeto se rompe y el goce queda a la deriva resultando esos embrollos del cuerpo", de los cuales el dolor no es más que una son manifestaciones<sup>2106</sup>. De esta manera se podría tomar el dolor como un *acontecimiento del cuerpo*, pero embrollado, en el que el goce está deslocalizado y se experimenta como un dolor generalizado. Por tanto, habría que "tomar el dolor generalizado del cuerpo como un síntoma aun sabiendo que no lo es"<sup>2107</sup>.

---

<sup>2100</sup> Venebra, M. "Husserl. cuerpo propio y alienación". FH-UAEM / FFyL-UNAM . Investigaciones Fenomenológicas, n. 15. 2018: 119 y ss.

<sup>2101</sup> Tizio, H. "Ex-crituras del enforma". 2011. En: <http://www.blogelp.com/index.php/bibliografia-razonada-5-cuerpos-escritos>. Recup.: Nov. 2011.

<sup>2102</sup> De su libro *El dolor y los lenguajes del cuerpo* (2009) dedicado fundamentalmente a los aspectos psicoanalíticos de las afecciones relacionadas con el dolor y en concreto con la fibromialgia.

<sup>2103</sup> Castellanos, S. *El dolor y los lenguajes del cuerpo*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 59.

<sup>2104</sup> Lacan, J. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". *EC.1*. 1989: 294.

<sup>2105</sup> Castellanos, S. *El dolor y los lenguajes del cuerpo*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 65

<sup>2106</sup> Op. cit.: 71.

<sup>2107</sup> Op. cit.: 72.

Si el "embrollo" del cuerpo remite a lo real lo característico, en este caso, es la radical separación entre el síntoma y el dolor. El dolor es un síntoma que no pide nada, sino que se presenta como la manifestación de un goce deslocalizado muy diferente a los síntomas de la época freudiana<sup>2108</sup>. El goce, explica Castellanos "hace intrusión en aquello que debería ser el conjunto vacío del cuerpo". También el dolor aparece en la hipocondría o el modelo más catastrófico de la esquizofrenia, o la paranoia donde el sujeto o identifica al goce al lugar del otro. En el caso psicossomático, como veremos, donde: "el FPS nos da efectivamente bajo una forma cuasi significativa ese retorno del goce. Ahí tenemos toda una serie de casos que son de retorno de goce al cuerpo"<sup>2109</sup>. El autor concluye que tampoco se puede olvidar que los fenómenos del cuerpo "cuando se instalan y ordenan la vida sujeto forma permanente puede realizar la función de sinthome, en la que el dolor funciona como una prótesis corporal real que evita el desencadenamiento la psicosis"<sup>2110</sup>.

Será con estas modalidades de goce con los que cada sujeto tendrá que arreglárselas para, localizando su cifra fantasmática, poder hacer algo distinto que no pase por la economía de la fijación y la repetición.

Para concluir, y en esta línea de los "cuasi-objetos", "pseudo-objetos", que no lo son tal pero que convocan algunas de sus características, podemos situar a la "*sangre*". M.-H. Brousse<sup>2111</sup> en "*La sangre: lógica de un fluido*", a propósito de una representación teatral que gira en torno a la "sangre" en lo femenino. La sangre, nos dice, es parte del *misterio de la feminidad corporal* del cual habla Lacan a propósito de Dora en los *Escritos*, entiéndase como misterio para Dora aquel femenino que habita su propio cuerpo. Y bien, justamente, ¿qué puede decir el psicoanálisis de orientación lacaniana acerca de esa experiencia de la sangre en lo femenino?...En resumen, produce miedo en la medida en que eso ataca la imagen del cuerpo como modelo de completud... Participa también de la dimensión de lo simbólico en la medida que somete la forma a la oposición binaria hombre-mujer que organiza en series metafóricas los discursos y, por ende, el lazo social. En este sentido, hay que tomar como un mito la sangre de lo femenino que "da forma épica a la estructura". Planteemos la pregunta a partir de la categoría lacaniana del objeto *a*, objetos que dando lugar a una proliferación angustiada del sentido, sin embargo, solo condensan el goce alrededor de los acontecimientos de cuerpo, marcados por la contingencia que los produjo. La sangre no hace parte de ellos, propiamente hablando, *aun si tiene algunas características como aquella de poder provenir de un orificio del cuerpo, y de sus desbordes...*"Como la leche (materna), la orina, las heces, el moco, la saliva o incluso las lágrimas"...La interpretación, comenta Brousse, es "un decir que apunta al cuerpo hablante, y para producir un acontecimiento, para *llegar a las tripas*, decía Lacan -eso no se anticipa, sino que se verifica con efecto retroactivo (*après-coup*), porque el efecto de goce es incalculable. Todo lo que el análisis puede hacer es concordar con la pulsación del cuerpo hablante para insinuarse en el síntoma"...Entonces, esos objetos, fluidos y desechos, ininterpretables, pero fuente constante de la interpretación por el fantasma, esos objetos que nutren los delirios y las delicias del sentido, ¿cómo abordarlos?: "Tanto la sangre menstrual como la leche materna reenvían a la vida, a aquello que escapa tanto a lo imaginario como a lo simbólico, sin por lo tanto poder calificada de real"... Propone, finalmente, considerar la sangre que chorrea por el cuerpo femenino, en consecuencia, como un "acontecimiento de cuerpo por *excelencia*, ese cuerpo que se tiene", *del* cual se está separado por la imagen adorada, por la palabra, por los saberes de la ciencia. Un sinthome, entonces,

---

<sup>2108</sup> Op. cit.: 82.

<sup>2109</sup> Op. cit.: 91.

<sup>2110</sup> Op. cit.:107.

<sup>2111</sup> Brousse, M. H. "*La sangre: lógica de un fluido*". 2015. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2015/03/01/mhbrousse-sangre-logica-fluido-20150301/>. Recup.: Octubre 2020.

"que resiste tanto a lo simbólico como a lo imaginario, y aquello, aunque de manera diferente, tanto para los hombres como para las mujeres".

Vivo ejemplo de lo que vinimos a llamar un *Cuerpo Otro*, un goce que no termina por ser subsumido al semblante y que nos pone en la pista de numerosos fenómenos conversivos y psicosomáticos según el carácter que vaya tomando.

Lo cual remite a la contemporaneidad del cuerpo en sus malestares y manifestaciones.

#### 10.4.3. Malestares contemporáneos del Cuerpo: cuerpos *Debilizados*<sup>2112</sup>.

No sería posible comentar este apartado -que pretende ser una fotografía de los descontentos y malestares somáticos actuales- sin hacer concursar el discurso que promueve el universo simbólico contemporáneo. Que, como vimos, ni este es el mismo de "antes" (sea este lo que antes fuera) ni los cuerpos actuales tampoco son los de otros tiempos.

En este apartado no pondremos tanto el acento en sus causas, a las que volveremos, como en su patogenia e incidencia clínica.

Planteemos, inicialmente, que el discurso que comanda las economías libidinales<sup>2113</sup> de nuestro tiempo, es justamente el "todo intercambiable" del llamado por Lacan *Discurso del Capital*<sup>2114</sup>: la falta de la falta, la imposibilidad de la imposibilidad.

Resulta sumamente evidente que para el discurso del Amo, aquel que comanda el inconsciente, el Padre apenas ya tiene algo que decir. Sin el Padre, se corre el peligro que, para los tiempos que moramos, el psicoanálisis sea una "auténtica estafa" tal y como en algún momento vaticinó Lacan. La reacción a esta situación, que describimos previamente como una entronización del "a" en conjunción con el declive del "A", suele ser o la cínica neoburguesa autocomplaciente, encerrada en sus despachos cuantificando la curva de sus plusvalías o la nostálgica del orden, de la razón, por la pérdida, en un duelo imposible de colmar, de ese significante vacío que ordene los sentidos. A esto, viene a sumarse el ataque cada vez más virulento de la *teotecnoneuropolítica*, eufemismo para denominar los derroteros biopolíticos de los cuerpos afectados. Máxime cuando el significante de excepción que comanda dicha biopolítica de los cuerpos, es el de Ciencia: una tautología esencialista uniana, con sus fundamentalistas metafísicos y que alberga en el mismo corazón del Capital.

La hipótesis diagnóstica que nos orienta, por decirlo rápido, es que vivimos tiempos de inexorable "entropía subjetiva"<sup>2115</sup> a niveles éticos, clínicos y políticos.

Entendida esta como la caída, dilución, expansión o gasificación del sustrato simbólico de la subjetividad. Un tiempo donde el (anti)discurso hegemónico del Capital, ilimitado, sin corte ni fisura alguna logró instaurarse a base de despojar y extraer a los humanos de sus recursos simbólicos -tiempo cuerpo y palabra-, dejándolos a solas con su goce, "miserable"<sup>2116</sup>. Se consumó pues, el "crimen perfecto", por exceso, y saturación, que abandona a los individuos al autismo de su goce.

Una profunda "mutación en y del Otro", se está operando. No solo -como se ha desarrollado en el anterior apartado- un cambio de las relaciones del sujeto con la "otredad", que él mismo es, sino en cuanto extrañamiento y constitución de la Alteridad

---

<sup>2112</sup>A partir de Rodríguez Ribas, J. A. "Carne Debilizada: escorzo para una ética de la Defferencia". Aperiódico Psicoanalítico. Año 14. N° 29. 2016. En: <https://es.scribd.com/document/376199695/aperiodico-29-HIPERMODERNIDAD>. También: "Cuerpos Debilizados: apuntes para una -(an)t(r)opología en- crisis". XIV Jornadas de la ELP. Inédito. Asimismo, en: *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020.

<sup>2113</sup> Lyotard, J. F. *Dispositivos pulsionales*. Ed. Fundamentos. Madrid.1981.

<sup>2114</sup> Desarrollaremos más extensamente este discurso, en el apartado político.

<sup>2115</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015.

<sup>2116</sup> Alemán, J. 2009, 2013 y 2014.

misma. Todo lo simbólico, aquello que regula y representa, "se desvanece en el aire" al decir marxiano. La cuestión sería relativamente sencilla -pues a fin de cuentas bastaría un Dios pudiese salvarnos o que otros significantes comandaran la estructura que nos sostiene- si no fuera porque en su lugar, lo que aparecen son significantes "rígidos", densos, petrificados, imperativos.

La preeminencia de la lógica de Lalengua en su sustitución metafórica de los goces (a cada cual el suyo!): S1,S1,S1...sin la molesta irrupción del Lenguaje conlleva que el imperativo del goce contemporáneo sea elevado a categoría "ontológica". Este imperativo categórico actual, reza tal que así: goza!!. Serán los significantes del goce, en su diversidad común o singular, los que comanden el ya de por sí originario desencuentro y malentendido del parlêtre carnal.

La consecuencia inmediata es la de, homológicamente, habitar un mundo que se volvió Trans-humano. *Todo, se volvió Trans-* (transversalidad, transcorporalidad, transdisciplina, transfeminismo, transeducación, transexualidades...). La "caída de los grandes relatos"<sup>2117</sup>, el "Otro que no existe"<sup>2118</sup>, el "todo se desvanece en el aire"<sup>2119</sup>, el pensamiento "débil"<sup>2120</sup>, la "no relación sexual" de Lacan, el "rizoma", deleuziano,<sup>2121</sup> la Modernidad Líquida<sup>2122</sup>etc, son algunos de los tópicos y sintagmas que pretender dar cuenta de dicho estremecimiento frente a la caída del poder del Amo. En este trans-mundo el objeto técnico vino a suplir, con su poder de fascinación, el agujero de la falta hasta ser elevado a la categoría de auténtico objeto "causa de goce". Saturados, desensibilizados o taponados por esta voracidad autofagocitadora, ya toda palabra, acto o imagen suenan a "más de lo mismo". Así que, no queda lugar para la real alteridad de la diferencia. Es lo que F. Berardi, denuncia en todo momento<sup>2123</sup>.

Enunciemos pues, algunas consecuencias a niveles subjetivos, es decir, corpóricas, de este estado discursivo, aunque resulte difícil abarcarlos todas.

-En primer lugar: *la entronización de la Numericalidad*, del cálculo, del interés, la cuantificación y la evaluación...Son los significantes "numerales", las cifras del goce, los algoritmos, las fórmulas las que comandan la subjetivación y las (hiper)modernas subjetividades. Es decir, omisión de lo que supone la imposibilidad misma.

-En segundo lugar: *la recusación del Otro, el olvido del olvido*, por ausencia de la memoria, la caída de la historia y del valor mitificante de sus relatos. Un sistema sin fisuras que lo absorbe y fagocita todo bajo la forma de banda de Moëbius sin corte ni límite. El otro queda fagocitado por lo Uno, donde el "horror" actual es el acontecimiento "de" Sujeto y de Saber, su mera producción, así como la contingencia y el encuentro con el Otro.

-Y tercero, *extranjería del Cuerpo*. Si lo Otro se vuelve siniestro el primero que lo hace es el que ya lo es: el cuerpo mismo; la primera ajenidad, la genuina Otredad, la verdadera extranjería y exilio por mor de su apropiación-expropiadora. Tan es así que bajo esta "particularidad múltiple"<sup>2124</sup>, estos Unos en todos los lugares<sup>2125</sup>, el Sujeto y su cuerpo se volvieron insoportables para sí mismo y los otros...

---

<sup>2117</sup> Baudrillard, J. *La transparencia del mal*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1991.

<sup>2118</sup> Miller, J. A. con Laurent, E. *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997). Ed. Paidós. Buenos Aires.2005.

<sup>2119</sup> Marx, K. cit. Derrida, J. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1995.

<sup>2120</sup> Vátimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. Ed. Paidós. Barcelona. 1985.

<sup>2121</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Rizoma*. Ed. Pretextos. Valencia. 2000.

<sup>2122</sup> Bauman, Z. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. ED. FCE. México D.F. 2005.

<sup>2123</sup> Berardi, F.: "*Bifo*". *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007.

<sup>2124</sup> Badiou, A. *La filosofía, otra vez*. Ed. Errata Naurae. Madrid. 2010.

<sup>2125</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

El descubrimiento de lo sentido en tanto sensible, la conciencia del hecho de que el cuerpo del otro que estamos tocando no es solamente objeto de nuestro toque, sino también sujeto de una percepción del toque, es el sentido de la empatía sin la cual la relación social se vuelve un infierno. En la infósfera saturada prolifera la exposición consumista del cuerpo. El acto visual está separado del contacto, y el contacto está separado de la emoción. El tiempo de las caricias no puede ser acelerado por mecanismos automáticos, incluso si la farmacología puede acelerar el tiempo de las reacciones sexuales o de la erección<sup>2126</sup>...No hay tiempo para hablar, a duras penas podríamos encontrar el tiempo para hacerlo. La imaginación del cuerpo está enferma por la ecología del miedo en expansión<sup>2127</sup>... Reductores de complejidad como el dinero, la información, el estereotipo, o como las interfaces de la red digital han simplificado la relación con el otro, pero cuando el otro aparece en carne y hueso no toleramos su presencia, porque ataca a nuestra (in)sensibilidad. La unión encuentra sus caminos a través de los pelos y de las imperfecciones del cambio, la unión es capaz de hacer lectura analógica, y cuerpos heterogéneos pueden entenderse aunque no dispongan de un lenguaje de interfaz<sup>2128</sup>... Cuerpos que han perdido el contacto con la propia alma y ya no saben nada de la propia corporeidad<sup>2129</sup>.

Como la ciencia, la técnica y el dogmatismo del sentido, saturan cualquier resquicio de subjetivación, el encuentro con el "otro" no es que sea imposible, siempre lo fue, sino que resulta no deseable, casi abominable: la masa busca, la masa, la masa desprecia la masa dictamina P. Sloterdijk<sup>2130</sup>. La singularidad del goce junto con su particularidad histórica, la de cada quien, *resultan francamente insufribles* dado que, además, si hay un objeto técnico adorado hoy en día, es el propio cuerpo humano; tomado este como el complemento solitario de aspiración a un goce absoluto, feliz.

Elevando el cuerpo a la categoría de la Cosa libidinal, cualquier intento discursivo, articulador, que supondría la discontinuidad, el elemento discreto del signo, la aparición de la nada, la volubilidad y arbitrariedad del signo etc, está condenado al fracaso. En consecuencia, no resulta nada improbable que en un futuro no muy lejano *lo interdicto sea precisamente el goce de los objetos naturales*. Cada vez más resulta intolerable la palabra, la mirada, la voz, la presencia, el tacto...de alguien, mientras que la pantalla vigila y muestra todo a distancia.

Por otra parte, *cayó la potencia del acto transformador* entendido este como la experiencia de encuentro con un goce, con un vacío, sin garantía, que haga posible la invención y existencia de una nueva enunciación. Ya nada traumatiza, aunque Todo puede ser potencialmente traumático. En consecuencia, el mismo horror al saber muta en franca ignorancia, y no porque "no se sepa" sino justo, por lo contrario: porque hoy ya se conoce "demasiado" como Vivir Bien. Para ello se ha requerido como fundamento primario la exclusión de la realidad misma del sujeto y el "supuesto" saber elaborado por su semblante. Del saber ¿de qué?: "*saber como habitar (morar) el vivir*": hemos pasado a conocer muy bien cómo y con qué hacerlo:...con recetas y soportes de todo tipo. Una legión de "expertos", coaches, psicólogos positivos, pedagogos de sí, etc, a la espera de la más mínima demanda, ofrecen infatigables -pues el propio sistema demanda su existencia- una panoplia de algoritmos, recetas, prescripciones,

---

<sup>2126</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007: 207.

<sup>2127</sup> Op.cit.: 208.

<sup>2128</sup> Op.cit.: 247.

<sup>2129</sup> Op.cit.: 248.

<sup>2130</sup> Sloterdijk, P. *El desprecio de las masas*. Ed. Pretextos. Valencia.2002.

programas...justamente para evitar el agrio trance de cada sujeto. de ser arrojado a su existencia, o, al encuentro con lo Real.

Forclusión del sujeto, del saber, y forclusión de lo más real que nos constituye. En pura coherencia, esta Era del “*sujeto Numeral*” alienado al Discurso del Capital, objetalizado, se caracteriza por una “escritura generalizada del goce” que, a menudo, ni siquiera produce síntomas porque los sujetos hacen de él una reivindicación al límite de la obscenidad, y sin querer saber nada de lo que lo causa<sup>2131</sup>.

¿Como se inscribe todo esto en la corporeidad actual?: No profundizaremos en la progresiva proliferación de las *patologías psicosomáticas*<sup>2132</sup>. O de la esfera tónico-motriz<sup>2133</sup> por no citar a verdaderas afectaciones de órganos<sup>2134</sup>. Tampoco citaremos, el correlato psíquico que acompaña a dichas afecciones<sup>2135</sup>.

Si a esto le sumamos la última clasificación internacional de enfermedades, el DSM V, donde casi cualquier esfera de la vida, cualquier sufrimiento cotidiano es susceptible de ser considerado una enfermedad hasta multiplicarse hasta el infinito, tendremos el cocktail perfecto para hacer que el cuerpo corra el mismo destino de los sujetos actuales: tanto más objeto de culto, más inconsistente y “debilizado” se nos presenta. Que es como decir que, en adelante, prácticamente, no habrá patología alguna que no vaya acompañada de su cortejo sintomático. Cada vez más, las patologías son y serán somatopsíquicas. Por supuesto que esta formalización de la fenomenología corporal no se puede desgajar de los factores antropológicos identitarios. Si el cuerpo no se experimentó de similar manera a lo largo del tiempo, tampoco puede serlo en diferentes lugares, por mucha Globalización que nos impregne.

Sin embargo, no podemos engañarnos. La función del discurso neoliberal es justamente esa, la construcción, la fábrica de subjetividades nuevas<sup>2136</sup>, consumistas, empresarios de sí y acreedores:” cambiar las almas” proclamó M. Thatcher<sup>2137</sup>. Y de *cueros nuevos*, decimos nosotros.

En cualquier caso: *siempre culpables*. En esta muerte por éxito, del sujeto del Capital, la idea de Progreso sigue siendo su baluarte ideológico: es progresista todo aquello que sería evaluable, medible o cuantificable positivamente... Y ahí es donde entra la Psicología positiva, que impone una dictadura de la felicidad<sup>2138</sup> donde el objetivo

---

<sup>2131</sup> “Una permisión que opera más represivamente que nunca, que la represión a la vieja usanza” (Zizeck, S. *Órganos sin cuerpo*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2006). Desde los tatuajes, los piercings, los complementos dietéticos y vitamínicos, desde las prácticas deportivas, estéticas hasta llegar a la manipulación genética, todo, está subordinado a un ideal de belleza y de salud que sólo es aparente.

<sup>2132</sup> Dismorfofobias, alteraciones del esquema e imagen corporal, trastornos de la conducta alimentaria, bulimias...o del control de esfínteres, encopresis, enuresis etc.

<sup>2133</sup> Los tics, las paratonías, eritrofobias, sincinesias, inestabilidades e inhibiciones, dificultades de lateralización, disfemias...Hiperactividades, sincinesias, distonías, fibromialgia, trastornos de la coordinación, torpezas, impulsiones y pasos al acto, dishabilidades gráficas, manuales...

<sup>2134</sup> Desde síntomas vegetativos, dermatológicos, respiratorios, cardíacos, digestivos o neurológicos...

<sup>2135</sup> Ansiedades, depresiones, déficits atencionales, frustración, angustia y pánico. Junto con las hipocondrías, las conversiones, las adicciones, incluso, verdaderas alucinaciones y delirios de órganos.

<sup>2136</sup> Consultar los últimos textos de Jorge Alemán: *Horizontes neoliberales en la subjetividad* (2016) y *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación* (2019).

<sup>2137</sup> Thatcher, M.: "La economía es el método; el objetivo es cambiar el alma" (M. Thatcher al Sunday Times, el 7, mayo, 1988. En: *Autoconstrucción* de Jorge Reichman. Libros de la Catarata. Madrid. 2015. En:<https://books.google.es/books?id=Ti1aDwAAQBAJ&pg=PT207&lpg=PT207&dq=%22cambiar+las+mentes.+m.+thatcher&source=bl&ots=kxzWlui-wc&sig=ACfU3U1JxCTxHmFzQLh-5H11Qu2wL3MbNw&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewjNivnItvpAhVD8eAKHe4xChwQ6AEwA3oECAoQAQ#v=onepage&q=%22cambiar%20las%20mentes.%20m.%20thatcher&f=false>. Recup.: Mayo 2020.

<sup>2138</sup> Ver el texto *Happycracia*, de Edgard Cabanas y Eva Illouz (2020). En: [https://www.amazon.es/Happycracia-industria-felicidad-controlan-nuestras-ebook/dp/B07NC36NX4/ref=sr\\_1\\_1adgrpid=75966062319&dchild=1&gclid=EAIAIqobChMIwewvwpfXb6QIVSPIRCh0vVQWKEAAYASAAEgJ8GvD\\_BwE&hvadid=375678538541&hvdev=c&hvlocphy=9049123&hvnetw=g&hvqmt=b&hvrnd=11828010580184601742&hvtargid=kwd655936629506&hydadcr=14556\\_1815292&keywords=libro+happycracia&qid=1590853015&sr=8-1](https://www.amazon.es/Happycracia-industria-felicidad-controlan-nuestras-ebook/dp/B07NC36NX4/ref=sr_1_1adgrpid=75966062319&dchild=1&gclid=EAIAIqobChMIwewvwpfXb6QIVSPIRCh0vVQWKEAAYASAAEgJ8GvD_BwE&hvadid=375678538541&hvdev=c&hvlocphy=9049123&hvnetw=g&hvqmt=b&hvrnd=11828010580184601742&hvtargid=kwd655936629506&hydadcr=14556_1815292&keywords=libro+happycracia&qid=1590853015&sr=8-1) Recup.: Mayo 2020.

último sea habitar un espacio nihilista de puro placer evitando cualquier malestar. Por no hablar del concepto de “resiliencia”, como la capacidad de restablecimiento y recuperación y superación ante situaciones difíciles. El *Mindfulness*, se suma a esta moda -por supuesto adoptada de manera entusiasta por los responsables de recursos humanos- de vivir el presente sin dejar atar a falsas expectativas no atrapar por pasados inútiles. Todo ello, apoyado por la invasión de múltiples “psicomercancías” reeducativas o terapéuticas destinadas a fortalecer la autoestima, crecer personalmente o hacer un uso inteligente de las emociones. La “gestión de las emociones” del “capital humano” refleja, de manera prístina *esta promoción de los afectos a costa de la razón*, en la vaga suposición del control y eficacia del manejo sentimental como un activo financiero.

No por nada la *Adolescentización generalizada*, en una perpetua nostalgia del paraíso de goce perdido, es la ley hipermoderna de los semblantes somáticos. Si el mundo, en su adoración por los gadgets técnicos se volvió lúdico, una “*Sociedad del Juego*”, de *adictos* y *adeptos*, ha ido instaurándose. Constatamos como la descripción y exhibición hasta el límite de lo obscuro, de los goces individuales<sup>2139</sup> ha ido sustituyendo progresivamente lo que antaño se presentaba como filiación mitológica, local y genealógica. Así, lo resaltado actualmente radica en el lucimiento performativo, aún a riesgo de vida, de las habilidades y destrezas individuales del tipo que sean: no en vano otra de las caras de la biopolítica contemporánea es el higienismo, estético y con pretensiones de intemporalidad<sup>2140</sup>.

Es este un tiempo de zootecnia, de ecotenia humana donde la promoción de la infantilización generalizada los cuerpos, dislocados, corre paralela al intento eugenizante low cost. De manera que tampoco resulta ajeno que, ante las mínimas dificultades de subjetivación, el encuentro con sus aporías, malestares, impasses o dilemas sean resueltos bajo modalidades actuadas, experimentadas sobre el cuerpo.

No parece vano, en absoluto, que la clínica de los cuerpos haya ido paralela al auge de las prácticas corporales: “Un cuerpo constituido, cualquiera que sea, puede permitirse ignorarlo todo de la lógica y sustituirla por el psicodrama, por ejemplo”<sup>2141</sup>.

Es desde ahí que los actuales *cuerpos biopolíticos* por muy fortalecidos, venerados, adiestrados y enriquecidos que se presenten lo hagan desde una posición que denominamos de “*Debilitada*” (no *debilitados*)<sup>2142</sup>, en su estado de en-si-mismamiento: pornográfico y caprichoso.

No es nada difícil inferir por lo tanto, que asistimos simultáneamente a un tiempo de exaltación, de alarde y adoración de los cuerpos junto a su respectiva debilitación y extrañeza; movimiento que llega hasta el auténtico rechazo, en un tiempo que puede leerse como *de precarización* y “*corporización defensivas*”. Si el cuerpo que no protesta o reclama es el cuerpo muerto no es de extrañar que lo que importune al sujeto, sea la vida misma del cuerpo.

Tomando la tripartición nodal lacaniana indicaremos, a continuación, algunos elementos clínicos que pueden sernos de interés respecto a la presentación de los cuerpos contemporáneos:

En lo *Imaginario*: el cuerpo se enmascara de ropajes especulares, se fortalece, se mira y educa. El concepto de autoimagen o *embodiment* remite a esta potencia yoica de la imagen. La proliferación de prácticas físicas y corporales que toman un rasgo (un tipo de música, de baile, de deporte, un aparato, una zona corporal) para elevarlo a categoría

---

<sup>2139</sup> En referencia a las llamadas redes sociales.

<sup>2140</sup> Tras los supuestamente nobles propósitos: “*altius, citius y fortius*”, del ideario olímpico del barón P. de Coubertín no encontramos sino *la absoluta mercantilización de los cuerpos representada por el deporte actual*.

<sup>2141</sup> Lacan, J. “*Exhorto a la escuela*” (1969). *OE*. 2012: 315.

<sup>2142</sup> “*Carne Debilitada: escorzo para una ética de la Deferencia*”. 2016. En: <http://jribas.blogspot.com.es/>. Recup.: Abril 2017.



de método supera lo inimaginable. Idealización del cuerpo híbrido, tuneado o customizado, el morphing: un cuerpo a la moda del Hipermercado. Para ello se le somete a ejercitaciones, prótesis y ortesis. Un adolescente que no horade su cuerpo con piercings o arandelas, o jovencita que no se opere; o joven que no se depile, se dice absolutamente fuera de lugar; cuerpos net o hot. A este respecto, no resulta extraña la enorme proliferación de la pornografía. Todos metrosexuales, que es más de lo mismo, iguales pero diferentes se escucha en los lugares de encuentro de la mirada pública. Muerte del Cuerpo en tanto sustrato subjetivo donde el artificio se ve sustituido por lo artificioso posthumano: bebés *reborns*<sup>2143</sup>, cuerpos *cyborg* deudores de la inteligencia artificial, la robótica o las nanotecnologías; disfraces *cosplay* remedando a personajes de series manga. Es el *Tele-cuerpo* de la pantalla de las consolas, el ordenador o los móviles: en que la virtualidad de un instagram o un avatar, puede prescindir de la huella real y simbólica por un puro goce de la mascarada.

Por ello, no deja de ser particularmente llamativo el enorme incremento que han experimentado los trastornos psicomotores y fenómenos psicósomáticos: se trata, a menudo, de respuestas sintomáticas ante un imperativo superyoico que anula toda posibilidad de soportar la diferencia del goce en el Otro. La hiperactividad es uno de los efectos de dicha hiperestimulación temprana normalizadora. O, por el contrario, la inhibición, la apatía o abulia. La anorexia, vigorexia, la ortorexia, el atracón, la bulimia son otros de sus monosíntomas.

Como dice Eric Laurent en "*Trauma en los cuerpos, violencia en las ciudades*"<sup>2144</sup>:

Las evidencias sociológicas no determinan los efectos subjetivos sobre esos cuerpos. Será preciso la investigación psicoanalítica para saber en un abanico con el síndrome postraumático de un lado y, del otro, ese cuerpo aplicado al arte marcial generalizada, donde existe un nuevo arte de vivir, cómo los efectos subjetivos van a distribuirse.

Veamos, en lo *Simbólico*. El cuerpo es soporte de marcas, letras, tatuajes y graffitis de los orígenes: hablamos en este caso de las tribus o klanes: canis, grunge, cumbieros, hemos, visual, pelolais, flaites, góticos, hippies, skaters, glam, otakus, gamers... Se implantan diferencias y prácticas sexuales sin Otro y en lugar del Otro encontramos al objeto: cuerpos queer, LGTBI, bear, butch, extendidos, contrasexuales...El cuerpo se mide, se programa, evalúa y etiqueta.

Pero también se pone en riesgo: radicalización extrema de lo Uno que constatamos en diferentes prácticas deportivas, sociales, sexuales. Conversiones, compulsiones, fobias o la clínica del fracaso son algunas manifestaciones del desarraigo simbólico. Al que se le pueden sumar alexitimias, experiencias místicas, fobias sociales, conversiones y complacencias históricas del cuerpo, angustias hipocondríacas, neurastenias, parestesias, trastornos somáticos y somatoformes etc.

En lo *Real*: su promoción actual es lo más novedoso. Con el cuerpo se experimenta, se explota, se trocea, segrega y se clona para llegar a las body solutions. Los Bancos de Células Madre, ya pregonan sus virtudes preventivas y reparativas. Del ya clásico paradigma bio-psico-social, pasando por la *medicina basada en la evidencia* (MEB), hoy se reclama un plus tecnocientífico con la llamada medicina de precisión y personalizada. Adicciones, compulsiones, estiramientos, modificaciones quirúrgicas, genéticas o metabólicas apuntan a lo real de la carne, lo que no evita su obsolescencia programada. El cuerpo se sobrealimenta y médica o se le priva, a base de dietas y

---

<sup>2143</sup> En: [http://es.wikipedia.org/wiki/Beb%C3%A9\\_reborn](http://es.wikipedia.org/wiki/Beb%C3%A9_reborn). Recup.: Enero 2015.

<sup>2144</sup> Laurent, E. "*Trauma en los cuerpos, violencia en las ciudades*". Encuentro EBP: En: <https://www.facebook.com/notes/margarita-%C3%A1lvarez-villanueva/conferencia-de-%C3%A9ric-laurent-encuentro-ebp-trauma-en-los-cuerpos-violencia-en-las/697970226906129>. 2014. Recup.: Abril, 2017.

suplementos light o soft. Las prótesis estéticas, los cuerpos trash, el bótox, las incisiones del body art, las performances e instalaciones, los piercings, chips, perforaciones y escarificaciones son operaciones de producción de la Cosa.

Entraría ahí también la generalización del fetichismo y las adicciones como operaciones de encuentro con lo real del goce. Lo que no va sin el más variado cortejo sintomático: ansiedad, pánico, despersonalizaciones, desrealizaciones, anhedonia, depresión, psicosis maníaco depresivas o mera angustia. Por no hablar de los fenómenos elementales alucinatorios, en sus variedades sensoriales o los intentos reconstitutivos delirantes: delirios de posesión, místicos, de negación, de órganos, trastornos cenestopáticos, disgnósias, anosognosias, autotopognosia, alucinaciones visuales, auditivas, del doble etc.

La práctica clínica cotidiana va mostrando como el síntoma -ese acontecimiento de la carne en los seres hablantes- tal y como se presenta coetáneamente, ya no es la repuesta clásica a un interrogante, una palabra plena sobre un enigma histórico, genealógico o un desplazamiento de libidinal al modo freudiano. Esto no evita, es más lo invita, a una asunción de su acepción como satisfacción sustitutiva, freudiana, y que tan bien exploró Lacan con su concepto de *sínthome* en cuando anudamiento, defensa y reparación. En este sentido, en numerosas ocasiones, el síntoma no puede leerse tanto su interrogante y destitución subjetivas como su efecto pacificador de suplemento corporal.

Esta "*mutación*" de los cuerpos, que interroga de continuo los límites, no tanto acerca de la normalidad, sino del propio sufrimiento también se refleja en sus manifestaciones psicopatológicas. Expongamos e interroguemos a continuación algunas de las patologías contemporáneas más problemáticas no necesariamente por su gravedad, sino en la medida que cuestionan numerosos pilares nosológicos y clínicos.

#### **10.4.4. Cuerpos Histéricos y conversivos.**

##### **10.4.4.a. Notas preliminares.**

Como ya se ha aludido con anterioridad S. Freud, a finales del XIX, y con sus iniciales sobre la histeria<sup>2145</sup> pudo cotejar como las afecciones *conversivas* no se correspondían con la lógica neuromotriz que hubiera sido esperable para dicho trastorno. No en vano y en su momento, declaramos a S. Freud como el "verdadero descubridor del cuerpo contemporáneo"<sup>2146</sup>.

En sus *Estudios sobre la histeria* (1895), liga muy claramente dichos trastornos, verdaderas somatizaciones funcionales con el acercamiento al inconsciente mismo: los recuerdos que la cura revela están agrupados concéntricamente alrededor de un núcleo central patógeno. De ahí que cuanto más nos aproximamos a este núcleo más grande es la resistencia: es como si una fuerza de repulsión interviniera para contrariar la rememoración y la interpretación. Freud, encuentra ahí los elementos de una explicación posible: la resistencia vendría regulada por su distancia respecto a lo reprimido y, por otra parte, se atiene a una función defensiva.

Empero, si los primeros textos de Freud se empeñan en dar un lugar al inconsciente, el afecto se reconoce como la expresión cualitativa de la cantidad de energía pulsional y de sus variaciones. Este, adquiere gran importancia desde los primeros trabajos de Breuer y Freud (*Estudios sobre la histeria*). Con estas urdimbres, el origen del síntoma histérico cabría buscarlo en un acontecimiento traumático que no ha encontrado una descarga adecuada (afecto arrinconado), por lo tanto, la rememoración sólo resultaría

---

<sup>2145</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas (una orientación somática para la educación y la clínica)*, 2ª Edición. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018: 210, 211, 221.

<sup>2146</sup> En nuestra anterior Tesis doctoral. Rodríguez Ribas, J. A. *Los paradigmas del cuerpo en psicoanálisis*. Tesis Doctoral en Medicina (Psiquiatría). US. Sevilla. 2011.

terapéuticamente eficaz si el recuerdo del acontecimiento implica la reviviscencia del afecto que estuvo ligado a aquél en su origen.

Del estudio de la histeria se deduce, por consiguiente, que el afecto no se halla necesariamente ligado a la representación y que su separación permite que cada uno de ellos siga un diferente destino. Entonces, en la Histeria, *la energía libidinal se transforma en síntomas somáticos*, inhibiendo la angustia y procurando la ficción de que el sujeto conoce el origen de su mal. Por tanto, la angustia en Freud tiene la función de preparar los sistemas psíquicos para una organización defensiva. El pasaje al método psicoanalítico, después de emplear la hipnosis, no pondría fin a las resistencias del sujeto, pero estas cambiaron de estatuto: serían susceptibles de interpretación y por tanto, de ser superadas.

El método de la asociación libre, de hecho, se encuentra en la base de la práctica psicoanalítica misma y se basa en que el paciente debe verbalizar todo lo que venga a su mente sin cortapisa alguna. Este método fue sugerido a Freud por una paciente (*Émmy von N.*) en 1892. En los *Estudios sobre la histeria* (1895) se puso en evidencia el papel jugado por los propios pacientes en esta evolución. Se trata de que el paciente exprese, hablando cuanto se le ocurra, ideas, imágenes, emociones sin límite alguno debido al pudor, la incoherencia o a la falta de interés. Con este actuar, por un lado, se autoriza el afloramiento de contenidos y formaciones inconscientes, como el equívoco, el lapsus, el olvido etc. Pero, por otro, permite registrar, simultáneamente, los mecanismos de defensas y resistencia que puedan oponerse a esta emergencia.

Respecto a la patogenia clínica de la neurosis Histórica (también llamado *trastorno conversivo*, sin confundirlo con el histrionismo, ni la feminidad), la relación con su deseo consiste en endilgárselo al Otro: para no saber de su deseo propio, el suyo, atiende en todo momento el deseo del Otro. Como, cual axioma, "falta es igual a deseo", para despertar el deseo del Otro, el sujeto histérico tratará de colocar en falta al otro. De ahí que este sujeto se presente con la queja por delante, también con la demanda, la reivindicación hasta el límite, incluso, del heroísmo, la identificación con un otro poderoso, la falta de un lugar en el que alojarse, la postergación e identificación al desecho etc. Para el sujeto histérico, lo bueno está siempre por venir.

La libido, en la histeria, se desplaza por el cuerpo, con lo que la conversión puede manifestarse bajo numerosas dolencias: parálisis, disfonías, parestesias, miopatías... etc. Su peligro, en ese empuje a la falta del otro es justamente el acting o el paso al acto. Por su parte, a menudo, e identificada a esta posición extraterritorial en su fantasma, la pregunta por la Otra, por las otras mujeres, es convocada a muy menudo. O, por el contrario, hacer suyo el deseo del Otro, como la "única", adoptando en ocasiones, un tinte erotomaniaco.

#### **10.4.4.b. Clínica de las Histerias actuales. Interrogantes epistémicos.**

Veamos a continuación, algunas notas sobre casuística acerca de las histerias contemporáneas.

En un delicioso texto sobre la maternidad, la feminidad y la anorexia a cargo de Graciela Sobral<sup>2147</sup>, comenta como la madre del sujeto anoréxico, no puede transmitir la falta, que obtura imaginariamente. La anorexia va a surgir en un momento determinado de la vida frente a un conflicto psíquico; con lo que el verdadero problema no es con el alimento. Si el niño<sup>2148</sup>, siente que no puede elegir decir "sí", porque decirlo supone someterse a la omnipotencia del otro, probablemente elija decir "no".

---

<sup>2147</sup> Sobral, G. *La maternidad, la feminidad y la anorexia*. Ed de Seminario. Filigrana. Buenos Aires. 2011: 83.

<sup>2148</sup> Op.cit.: 86.

M. H. Brousse<sup>2149</sup>, en una entrevista a propósito del tema comenta que la histérica, por la cual Freud encontró la vía de la cura analítica a través de *la talking cure*, está muerta. El *DSM* la hizo desaparecer de sus categorías psiquiátricas...Sin embargo, la referencia a la histeria siguió siendo capital para Lacan, aun en su última enseñanza. ¿Por qué? En primer lugar, la mayoría de los seminarios de Lacan, al igual que los *Escritos*, dan a los casos de histeria de Freud y, naturalmente, a “Dora” o a “La bella carnicera”, un lugar esencial en la clínica hasta llegar a la producción del matema del fantasma histérico. Después del cambio de dirección operado por la lógica de la sexuación y la clínica borromeana, la histérica sigue enseñando a Lacan sobre el psicoanálisis.

El primer elemento determinante es la elevación de la histeria a la categoría de discurso...En este sentido, Lacan: "reinterpreta la relación de Freud con la histeria al reformular lo que supo extraer de saber para el psicoanálisis: la herida que la histérica experimenta por la privación fálica, no puede ser compensada con la satisfacción que el portador (del falo) obtendría por aliviarla". A este respecto este sujeto opta por una solución radical haciendo la elección del deseo con la insatisfacción objetando el principio de felicidad en el falo... Las histéricas, continúa Brousse, enseñaron al psicoanálisis que "todo discurso sólo se sostiene por una posición de goce, manifestándolo en la transferencia". El discurso histérico, como se ha explicitado, está ordenado por un goce específico, el de la falta...revelando la impotencia del significante amo, su semblante, y al mismo tiempo encarna el goce femenino como goce de ser privada por la Otra mujer.

Esto tiene tres consecuencias...La primera: es una *renovación de la definición de la histeria*...Ella conduce a definir el falo como semblante y a acercar lo imposible de la relación sexual. La segunda, clínica, permite *retomar la histeria a partir del concepto de discurso*, superando el punto freudiano de las curas sobre la envidia del pene...La tercera consecuencia es esta *nueva luz sobre la posición femenina*, indicada en negativo por la histérica, que por hacer de hombre, no se ubica, sin embargo, en la protesta viril...La histérica durante mucho tiempo escribió con su cuerpo una dimensión de teatralización que, desde siempre, ha afectado los espíritus...allí donde la histérica no puede hacer sin el sentido, sin poner el inconsciente en posición de la verdad a la cual se sacrifica, el psicoanálisis, paradójicamente, se opone, mostrando que “el sentido es siempre un modo de goce, que el real no responde a la ley del padre y que el inconsciente no difiere del consciente”. ¿Muerta, la histérica?, concluye la autora: "Ciertamente, no. Se puso a tono con la modernidad y despliega una nueva política que no consiste ya en apoyar la relación sexual".

En otro texto clarificador<sup>2150</sup>, Lucía D,Angelo comenta que la clínica actual sobre la histeria está sacudida por nuestra época... El psicoanálisis no puede ser indiferente a las consecuencias del desconocimiento de la histeria ... La clínica sobre la histeria debería dar respuesta a la cuestión de "qué es lo que hace que los acontecimientos del cuerpo por las palabras se sostengan en un más allá del Padre"... De ahí tomar la histeria como enfermedad de la verdad y como rechazo del cuerpo.

Doble rechazo: tanto del propio cuerpo como del cuerpo del otro...el cuerpo regulado por el placer y el cuerpo del goce no regulado. En este sentido, el síntoma histérico es una modalidad particular del goce, es decir, encarnación de los acontecimientos del cuerpo, traumatizado por la palabra. En la vertiente del fantasma histérico el partenaire es el objeto “a” como un objeto prevalente del cuerpo que hace síntoma y conlleva al goce del sujeto ... La exploración actualizada de la histeria hace aparecer otras figuras y otras funciones que quedan lejos de la interpretación freudiana. De esta forma, la

---

<sup>2149</sup> Brousse, M. H. "Muerte y resurrección de la histérica". Rev. Virtualia, no. 6. Año 2, Julio 2002. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/697/destacados/muerte-y-resurreccion-de-la-histerica>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>2150</sup> D, Angelo, L. "Histeria". En: AA.VV. *Scilicet de los Nombres del Padre. Congreso de Roma*. Inédito. AMP. 2006: 146-149.

histórica revela que, en su relación con el amo, el Padre está castrado y se hace llamar desde ese lugar. *La histérica ya no hace al hombre*, sino que lo empuja a hacer el hombre...la nueva orientación clínica sobre la histeria nos indica que podemos prescindir del Padre a condición de servirse de él.

La histeria podrá encontrar allí, en su cuerpo, el lugar del surgimiento traumático del goce; mientras que la técnica analítica trata de descifrar el acontecimiento del cuerpo y de las palabras para saber encontrar la interpretación analítica que pueda orientar al sujeto en su posición sexual.

Vemos, para concluir, que la histeria en su actual presentación *sigue cuestionando el fenómeno conversivo* en cuanto algo de lo reprimido retorna sintomáticamente en el cuerpo alterando ciertas funciones somáticas. Que el cuerpo es lugar de inscripciones, marcas y palabras sigue siendo un hecho irrefutable; pero que su diversidad de manifestaciones, su enmascaramiento y dispersión a la par que su multiplicación sigue vigente, también lo es.

#### 10.4.5. Cuerpos Obsesivos.

##### 10.4.5.a. Aproximación<sup>2151</sup>.

Para comenzar a orientarnos en la neurosis obsesiva, en la literatura freudiana del tema, podemos sugerir un pequeño artículo de Freud: "*Carácter y erotismo anal*"<sup>2152</sup>, donde delimitando la naturaleza de cierta zona erógena y la satisfacción libidinal que le acompaña, Freud va a establecer las manifestaciones encontradas. Los sujetos con una caracteriología anal, dice, son ordenados, económicos y tenaces. Además, son pulcros, escrupulosos y coléricos. Al ser valorada esta zona, la defecación les producirá cierto placer con lo que necesitarán su tiempo para llegar a dominar la incontinencia. Para S. Freud, las diversas zonas erógenas rinden aportaciones a la excitación sexual: mientras que una parte sirve para la vida sexual, la otra es desviada a otros fines sublimatorios. Como en el supuesto anal, el erotismo resulta inutilizable para los fines sexuales Freud concluye, entonces, que los rasgos del carácter son continuación de los instintos primitivos.

No es gratuito que hayamos comenzado con esta primera referencia, porque en el caso clínico, canónico, de la neurosis obsesiva: "*El hombre de las ratas*"<sup>2153</sup>, el cuerpo va a desempeñar hasta tal punto el establecimiento del carácter que parece poder llegar a condicionar toda una estructura clínica. En este caso, el sujeto se presenta con temores muy concretos, impulsos obsesivos y prohibiciones. De su pasado recuerda que, en la curiosidad e investigación del cuerpo femenino, a edades muy tempranas, cifra los temores por la muerte del padre. Lo cual, dicho sea de paso, demuestra algo tan freudiano, y a menudo olvidado, como que toda neurosis es neurosis infantil. A partir del encuentro con el relato sobre un tormento con ratas que le hizo su capitán "malo" mientras estaba de maniobras, le surge la idea horrorosa y placentera a la vez que le pudiera suceder algo parecido a su padre y su amada, con lo que se desencadenarán toda una serie de compulsiones, ligadas a una deuda imposible de satisfacer que era reflejo, a su vez, de una deuda paterna: la elección entre la inclinación amorosa y la voluntad de sobrevivir. Sin duda que en el amor y la voracidad del super-yo, encontramos algunos de los grandes reflejos de la sintomatología obsesiva. Por otra parte, el significante "rata" revela una asociación semántica directa con las lombrices, el dinero y los niños,

---

<sup>2151</sup> A partir de J.A. Rodríguez Ribas. 25-26 Mayo 2012. Ponencia: "*El cuerpo en las neurosis obsesivas*". En: IX Jornadas *La Otra Psiquiatría*. Org. La Otra Psiquiatría. Valladolid. También: "*El cuerpo obsesivo en el paradigma psicoanalítico*". Rev. SISO Saude. Boletín da Associação Galega de Saúde Mental. 54-55. 2014. En: <http://www.agsm-aen.org/sisos.php> . Recup.: Mayo 2020.

<sup>2152</sup> Freud, S. 1908.

<sup>2153</sup> Freud, S. 1909.

poniendo a la luz, a su vez, los impulsos sádicos que le acuciaban de pequeño. Como una causa precipitante, Freud hace observar que, en la obsesión, las premisas actuales del trauma infantil se conservan, pero se les despoja de afecto. De esta manera, el azar y la literalidad de las palabras va a ayudar a la producción de los síntomas, haciendo uso del mecanismo de desplazamiento: y en concreto, de la *elipsis* (omisión). A su vez, varias ideas oníricas con textos diferentes son manifestaciones de una sola y única idea, que retorna deformada, integrando las huellas de la defensa primaria. Por eso, el texto del sueño se revela como una de las vías privilegiadas de acceso al deseo inconsciente.

Resumiendo, entonces: la neurosis obsesiva consiste en *reproches transformados que retornan de la represión referido a un acto sexual ejecutado con placer*. En este caso que tratamos, hallamos la emergencia precoz y represión prematura del instinto sexual visual y de saber que regula toda una parte de la vida sexual infantil.

Más adelante, Freud va a hablar de los productos obsesivos que equivalen a auténticos actos psíquicos que aparecen como: deseos, tentaciones, impulsos, reflexiones, dudas, mandatos y prohibiciones.

De esta manera el pensamiento patológico, al límite de lo delirante, toma la forma de supersticiones, dudas e ideas de omnipotencia o muerte. También emerge la ambivalencia producida por auténticos dilemas inconscientes: en su caso, entre el favor de ambas mujeres. En cuanto el pensamiento, va a reemplazar la acción, perfilando una parálisis de la voluntad y como la energía no renuncia a cualquier ocasión de hallar una descarga en el acto sustitutivo, aparece la angustia. Por eso, Freud advierte que tanto el pensamiento obsesivo como la acción obsesiva, son productos que califica de *transaccionales*. A su vez, los componentes sádicos de cavilación referidos al pensamiento recaen sobre el proceso intelectual, haciéndose recurrentes ciertas ideas con la energía que debía haber sido destinada a la acción de manera que, fundamentalmente, aparecen pensamientos que representan actos.

El sujeto obsesivo, en resumen, se defiende de una idea inconsciente, de la que se protege, creando un intervalo entre la situación patógena y la idea obsesiva consecutiva por medio de la generalización, quedando dicha idea, protegida contra la labor consciente.

#### **10.4.5.b. Afectos del cuerpo obsesivo.**

De lo visto, ya se puede colegir que Freud otorgó un eximio lugar al cuerpo al haber planteado que determinados desórdenes funcionales, ajenos a la lógica orgánica, van a dar cuenta de la posición inconsciente del sujeto. Ya con anterioridad pudo sostener lo mismo con la histeria y la fobia; y más tarde lo hará con las psicosis.

Es ahí donde radica que la anatomía ya no sea un puro ente fisiológico, para poder devenir cuerpo hablante y deseante. En el obsesivo se pueden distinguir tres rasgos relevantes:

1.- *El cuerpo obsesivo como objeto de demanda*. En el juego niño-madre de retener-expulsar y en la medida que dicha demanda es formulada en significantes; vamos a encontrar el fantasma del neurótico: el sujeto, identifica la falta del Otro con su Demanda dando a las heces todo su valor como don para el Otro. De esta manera el objeto, se va a situar, no solo como resto sino como causa de deseo, en la que el sujeto se constituye como una metonimia respecto a un primer objeto perdido. En adelante, los objetos reencontrados serán metáforas o sublimaciones de aquel que haga función y valor de causa. Si el objeto (“a”), simboliza la castración, en tanto separa goce y deseo podemos localizar ahí, referido al objeto anal, el fantasma de oblatividad, tan caro al obsesivo.

2.- *El narcisismo*. Al obsesivo le interesa la imagen en la medida que carece de resto. Por lo tanto, su condición será que ese objeto de goce, causa de deseo, no aparezca. De ahí que el deseo se muestre como imposible, llevándolo todo a la contabilidad

significante, en una pura sucesión de imágenes (así se pueden explicar fenómenos como la procrastinación, la hesitación o la compulsión).

3.- *El amor y la muerte*. Lo que ama el obsesivo forma parte de él. Por lo tanto, es necesario que esa imagen suya no falte en el partenaire. El precio de sostener dicha imagen en el otro es el alejamiento y el sacrificio de sí mismo. Deseo muerto, el suyo, que va a tomar la modalidad de un apego y fortalecimiento del su yo imaginario.

Numerosas manifestaciones vistas en anteriores apartados se ajustan perfectamente a esta vivencia de imposibilidad que acompaña y mortifica al sujeto obsesivo.

#### 10.4.5.c. Cómo se muestra el Cuerpo obsesivo contemporáneo.

Veamos que comentan algunos analistas actuales sobre esta posición estructural. Ricardo Acevedo, en "*La imagen del cuerpo en la neurosis obsesiva*"<sup>2154</sup>, se refiere a la imagen del cuerpo en la neurosis obsesiva. Aquí, el cuerpo es intervenido por una demanda del Otro materno: retener y expulsar. En lo sucesivo, los objetos reencontrados no serán sino metáforas o sublimaciones de este, que viene a hacer función y valor de causa. En efecto, el objeto no es especular. Y, por tanto, es condición en el obsesivo que dicho objeto, causa de deseo, no aparezca. También es el modo, también de tratar el deseo como imposible, para sostener a un Otro, como muerto.

En "*Cizalla en el alma: El cuerpo en la neurosis obsesiva*". Vilma Coccoz<sup>2155</sup> sostiene, por su parte, la tesis de que la defensa consigue romper la conexión entre la representación y el afecto continúa siendo el eje esencial, aún con reformulaciones y ampliaciones. Muchas veces, el cuerpo se hace presente en forma de síntoma hipocondríaco.

El cuerpo mismo puede llegar a ser una obsesión, movido por ceremoniales, repeticiones, dudas, procrastinaciones, coaccionado por rituales, sometido a la tiranía de la contabilidad del goce en las hazañas. Su cuerpo puede mostrarse extenuado o inhibido por la vigilancia del superyó, figurarse como ídolo en la exhibición narcisista del *acting out*, volverse estatua ante el dilema de una elección, o ser masacrado por compulsiones y pasajes al acto. Es el cuerpo imaginario, los pensamientos sobre el cuerpo. Cuerpo el de este sujeto que se adecúa perfectamente a las demandas insaciables del discurso superyoico que comanda esta época: eficiente, cumplidor, obediente, abnegado, eficaz... De esta manera, al confundir sujeto con función en su rigidificación fantasmática, resulta sumamente difícil la aparición del síntoma cuestionante. Dicho esto, tampoco resulta extraño que quien lo haga sea, precisamente, un exceso de goce imposible de soportar, véase en el amor o el trabajo.

#### 10.4.5.d. Algunos interrogantes epistémicos.

Sabiendo ya que no existe El cuerpo sino uno por uno, y mostrada la fenomenología clínica del cuerpo en la posición obsesiva, no podemos dejar de notar que dicha concepción somática resulta subsidiaria de la propia versión del cuerpo que Freud sostuvo en una determinada etapa y tópica de su enseñanza. ¿Como es el cuerpo al que se refiere Freud en la época que redacta el caso del *Hombre de las ratas*?

---

<sup>2154</sup> Acevedo, R. "*La imagen del cuerpo en la neurosis obsesiva*". AAVV, "*Lo Imaginario del Cuerpo en Psicoanálisis*". Documento de trabajo. Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. Nº. 15. Ed. GEA de la Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Málaga.1995: 26-27. Dentro de dichas aportaciones no queremos dejar de rendir un cumplido homenaje a los *Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis*, revista que gozó de gran prestigio y predicamento en el Campo Freudiano durante los años 90.s, hasta que dejó de ser editada.

<sup>2155</sup> Coccoz, V. "*Cizalla en el alma: El cuerpo en la neurosis obsesiva*". En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Cizalla-en-el-alma\\_Vilma-Coccoz.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Cizalla-en-el-alma_Vilma-Coccoz.html). 2013. Texto preparatorio para ENAPOL VI. 2013. Recup.: Octubre 2020.

A este respecto comprobamos fehacientemente como dicho cuerpo obsesivo extrae rasgos de un tercer modelo<sup>2156</sup>, *Erógeno* (1897-1908) y de un cuarto *Narcisístico* (1909-1919). La cuestión que se plantea es si no sería posible formular otros modelos del cuerpo obsesivo dentro del psicoanálisis<sup>2157</sup>.

Que el sujeto obsesivo, a menudo, se "fractura" a partir de su cuerpo es un hecho. Pero que este es objeto de sumo cuidado, veneración y culto también lo es. En la era del objeto técnico estará por ver la diversidad de soluciones singulares que toma el goce obsesivo.

#### 10.4.6. El Fenómeno Psicossomático (FPS).

##### 10.4.6.a. Presentación<sup>2158</sup>. Fenómenos: elemental y de goce.

El *Fenómeno Psicossomático*, por el ámbito del presente trabajo, merece un tratamiento especial. Alguno de sus motivos, ya se han ido exponiendo. No ya tanto por nuestro vaticinio de su futuribilidad como factor determinante subjetivo y social; tampoco porque el *FPS*, aún poco estudiado y conocido, y dado su carácter transestructural, pueda encontrar su correlato en las grandes clasificaciones nosológicas. Ni siquiera porque en sus mecanismos etiológicos haya cabida a esas modalidades de goce y "cuasi objetos" de lo que denominamos *el Cuerpo Otro y la Carne Otra* sino, sobre todo, por cuanto el *FPS* es causa, pero también posible solución sintomática, contingente y nunca definitiva, a esta cadena de nudos que el cuerpo constituye.

Como vemos, el *FPS*, a menudo auténtico "cajón de sastre", resto inclasificable y difícilmente asumible por cualquier clasificación, cuestiona las fronteras psicogenéticas de la propia psicopatología en sus concepciones, límites, exploración y alcances. Siendo un campo minoritario, aunque también presente en la Medicina<sup>2159</sup>, podemos constatar como la relación cuerpo-mente (psique, espíritu) siguen siendo ese gran enigma que siempre fue. Máxime al comprobar como apenas existe patología psíquica actual, alguna, que no vaya acompañada de su cortejo sintomático físico. Y, viceversa. Queremos aludir pues, a una *concepción psicossomática generalizada* sin las rémoras de los dualismos de inspiración moderna que lastran la posible búsqueda de sus anudamientos.

Para ello, en primer lugar, será interesante detenernos en el concepto mismo de "Fenómeno". Como ya se introdujo, al llamado fenómeno se le puede oponer el concepto freudiano de síntoma. Si este último, de manera comúnmente aceptada, es definido como una formación sustitutiva de deseo inconsciente, el primero puede leerse más bien del lado de una producción de goce pulsional.

A propósito de estos llamados *Fenómenos de Goce*<sup>2160</sup>, Araceli Fuentes recuerda que el fenómeno de goce no tiene la misma estructura del síntoma ni su mismo tratamiento. Pues tratándose de un goce real este tiene una causa, aunque no tenga ley. Así, los fenómenos de goce están articulados al significante: ahí están incluidos los fenómenos de significación personal, los trastornos del cuerpo etc. En el caso particular, siendo la relación del psicótico con el Lenguaje diversa no siempre afecta al significante bajo la forma alucinatoria o neológica; también existen los trastornos de la significación en los

---

<sup>2156</sup> Ver nuestra propia Tesis Doctoral (USE. Sep 2011) y su posterior publicación: *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. MGE. Málaga. 2015.

<sup>2157</sup> De hecho, sucede tal que así: no sería exactamente lo mismo la obsesión en el primer Freud que en el último. O en el primer Lacan que en el tercero o sexto.

<sup>2158</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020: 120-130.

<sup>2159</sup> A la *Medicina Psicossomática* nos referimos en el Capítulo: 3.5.-El Cuerpo en la Psiquiatría.

<sup>2160</sup> AA.VV. *Scilicet. Las Psicosis ordinarias y las otras bajo transferencia*. Ed. Grama. AMP. Buenos Aires. 2017: 181-183.



que detrás de una palabra hay una intención inefable, una significación personal, un acento singular.

Que se pueda gozar del Lenguaje, entonces, viene a desbaratar la idea de que el significante está separado del goce. Tanto es así que, según la autora: "el significante es causa de goce" y que, en ciertas ocasiones, esto ocurre de un modo radical. El mismo Lacan en "*De una cuestión preliminar*"<sup>2161</sup> se refiere a las psicosis como un desorden producido en la: "juntura más íntima del sentimiento de la vida del sujeto ". Este desorden es lo que encontramos en las psicosis ordinarias (como veremos); un desorden que se manifiesta por la manera que sujeto siente el mundo que le rodea, en la manera en que siente su cuerpo y en la manera de relacionarse con sus propias ideas. Visto desde una perspectiva nodal y dependiendo de donde se produzca el fallo en el nudo puede dar lugar a distintos fenómenos de goce. En el caso de Joyce, estudiado por Lacan, la palabra se le vuelve demasiado real, pues lo simbólico está directamente conectado con el goce sin la mediación de lo imaginario y su relación con el cuerpo es la de "dejarlo caer". Otro fenómeno del goce, comenta la autora es el FPS. De él se puede decir, que es transclínico y que su función varía de la neurosis a las psicosis. El goce que el FPS escribe, lesiona al cuerpo, es "una escritura real del orden del número". Hay, sin embargo, un tratamiento posible de este real mudo.

Dado que en el apartado siguiente hablaremos de los Fenómenos Elementales, propios de las psicosis, volvamos a la Psicósomática.

Como recuerda S. Castellanos en su texto sobre el *Dolor y los Lenguajes del cuerpo*, cuando aparecen los fenómenos psicósomáticos resulta ineludible remitirse a la alianza entre el dispositivo psicoanalítico y la medicina. Reseña que el término "psicósomático" fue utilizado como concepto de 1946 por el pensador alemán, H. Heinroth<sup>2162</sup>. Y que la medicina considera enfermedades psicósomáticas a un gran número padecimientos corporales. Entre ellos tenemos: el asma, las rinitis crónicas, las migrañas, la lumbalgia crónica, algunas enfermedades autoinmunes, las enfermedades inflamatorias intestinales, alguna enfermedad de la piel etc. Recordemos, por nuestra parte, que entre los paradigmas más significativos que animan el ámbito psicósomático<sup>2163</sup> tenemos la psicósomática familiar o sistémica, la perspectiva neuroinmunoendocrina, la psiconeurológica o la psicósomática psicoanalítica, cada una de ellas con su propia "causalidad psíquica", su propia patogenia, así como sus factores desencadenantes.

El propio psicoanálisis no fue ajeno a estas disquisiciones corpóricas ni a sus extravíos epistemológicos que lo alejaron fuera de sí. Ámbito problemático donde los haya, como comenta A. Fuentes<sup>2164</sup> en otro texto, algunos psicoanalistas se separaron del psicoanálisis: este es el caso de Groddeck, cuyas tesis tuvieron gran repercusión en su época. Para explicar las llamadas "enfermedades psicósomáticas" Groddeck borraría las diferencias entre lo psíquico y lo somático cayendo en lo que Freud calificará de "monismo místico", en una carta que le dirige el 5 de junio de 1917.

Por su parte Franz Alexander, principal defensor de la psicósomática, se apartó también de la experiencia freudiana deslizándose hacia la reeducación emocional. Los años 60, fueron momentos de gran inquietud en este campo, a partir de los trabajos de Franz Alexander y la Escuela de Chicago, o Pierre Marty de la Escuela de París. En ambas, se plantea una continuidad somatopsíquica que borra cualquier diferencia en las estructuras de la subjetividad, redoblando la confusión en este campo.

---

<sup>2161</sup> Lacan, J. "*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*" (1956). EC. 2. 1991.

<sup>2162</sup> Castellanos, S. *El dolor y los lenguajes del cuerpo*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 85.

<sup>2163</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga. 2015.

<sup>2164</sup> Fuentes, A. *El fenómeno psicósomático entre la medicina y el psicoanálisis*". TEXTOS NUCEP. 2019. En: [http://nucep.com/wp-content/uploads/2014/01/fenomeno\\_psico\\_araceli.pdf](http://nucep.com/wp-content/uploads/2014/01/fenomeno_psico_araceli.pdf). Recup: Mayo 2019.

Sin embargo, comenta Castellanos, el concepto del fenómeno psicossomático propio del psicoanálisis lacaniano se diferencia del uso común que hace la medicina psicossomática. No se trata tanto de las implicaciones psíquicas que puedan presentarse las enfermedades orgánicas; tampoco de las conversiones somáticas, como un síntoma del inconsciente que responda a una estructura de lenguaje y que puede ser interpretada y descifrada. Tampoco serían fenómenos psicossomáticos aquellas patologías en las cuales no hay una teoría sobre la causalidad y que suelen denominarse como funcionales, más allá la influencia de los factores psíquicos en las afecciones del cuerpo<sup>2165</sup>.

De ahí, como veremos, que la distinción nosográfica desde el psicoanálisis entre el *síntoma* (conversivo, hipocondríaco, el compulsivo o el acontecimiento del cuerpo) y el *fenómeno* (fenómeno elemental, fenómeno psicossomático -FPS- y la debilidad mental), ambos transestructurales, resulte primordial a la hora de orientarse clínicamente. Castellanos alude a Patrick Monribot cuando explica que el fenómeno psicossomático es la consecuencia de un defecto en la incorporación del lenguaje y del significante en el cuerpo organismo. En ocasiones, ocurre un accidente en que el efecto del borramiento del goce no funciona adecuadamente, dándose el fenómeno psicossomático. Entonces, la libido se desarregla, no busca ya sus objetos libidinales en el exterior y al modo de un goce tóxico vuelve a ejercer su dominio sobre este punto del cuerpo con gran perjuicio del sujeto: una lesión orgánica aparece y el cuerpo está lesionado en lo real.

En resumen: la libido choca sobre lo real del cuerpo con un efecto de lesión allí donde lo simbólico no operó. Por eso, el matema del FPS es  $I \langle \rangle R$ <sup>2166</sup>. Ahora bien: si la cadena significante no funcionó es porque presentaba una perturbación a su nivel. Es lo que Lacan llamó la "holofrase", una congelación del S1-S2, sin que estén articulados adecuadamente. Este holofrase, de la articulación significante dañada, es rara de aislar en las curas<sup>2167</sup>.

En el FPS habría un defecto de *afánisis* (desaparición), en la que el sujeto se muestra metaforizado por la articulación significante, estando esta última metalizada por la holofrase. El sujeto está pura y simplemente borrado, ausente, pues no está representado en el intervalo entre dos significantes. Por esta razón el FPS está en el límite de la estructura del lenguaje: la *holofrase* es un proceso del lenguaje que, para Lacan, juega el papel de una "inducción significante", a diferencia de una "articulación significante"<sup>2168</sup>. El efecto de esta ausencia de articulación significante es el *signo corporal*, a saber, la lesión orgánica cuando el FPS implica solamente un significante y no dos. Miller, por su parte, continúa Castellanos, pregunta si hay realmente un sujeto de la psicossomática o no.

#### 10.4.6.b. Posición corpórea y génesis del FPS.

Vayamos al inicio haciendo un sucinto recorrido, para perfilar como surge el FPS.

J. Lacan en el *Seminario II*, habla del trastorno psicossomático diferenciándolo de las neurosis y del narcisismo. En el *Seminario III*, lo coloca bajo la tutela de las psicosis. En su VI *Seminario*, plantea el fenómeno lingüístico de la "holofrase" como una unidad de sentido monolítica. En el XI, concreta aún más esta holofrase, cuando desaparece el intervalo entre S1 y S2 a causa de una solidificación del primer par de significantes. En 1975, con su "Conferencia de Ginebra" retomará el tema.

J-A. Miller, por su parte, en 2008 señala que ,si el síntoma está ligado a la verdad del inconsciente, el FPS prueba del fracaso del inconsciente a la hora de cifrar el goce, quedando como un real que se escribe directamente en el cuerpo, hiriéndolo: goce que

---

<sup>2165</sup> Castellanos, S. *El dolor y los lenguajes del cuerpo*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 86.

<sup>2166</sup> Op.cit.: 87.

<sup>2167</sup> Op.cit.: 88.

<sup>2168</sup> Op.cit.: 91.

está fijado a la satisfacción de la holofrase. Como muy atinadamente dice Miller<sup>2169</sup>, se trata de “un jeroglífico en el desierto, un escrito para no ser leído”.

Pormenorizamos la patogenia de este proceso: la “*esquiva*” de la *afánisis subjetiva*, recordando el proceso de constitución del sujeto corporeizado para continuar con el diagnóstico diferencial y la orientación de su cura.

Para García Iglesias<sup>2170</sup>, el FPS hay que situarlo en la dificultad lógica de las operaciones de constitución del sujeto, donde no se produciría la función afánisis del sujeto.

En esto, coincide con P. Monribot para el cual el fenómeno FPS es la consecuencia de un defecto en la incorporación del lenguaje y del significante en el cuerpo-organismo. Carmen Campos<sup>2171</sup>, por su parte, señala como en el fenómeno psicossomático, el cuerpo se sustrae a la estructura.

El término que utiliza J-A. Miller es el de la “*esquiva*” de la estructura del lenguaje, del Otro. El Otro, se esquiva. Recordemos que si en la Alienación, el sujeto es representado por un significante para otro significante, articulación que produce la “*afánisis*” (división, representación) del sujeto e instala su falta-en-ser; mediante la operación de Separación, el sujeto se positivizará como sujeto de goce, ser de objeto del sujeto y objeto “a”. Consecuencia de esta *no afánisis del sujeto*, será que este quede petrificado bajo el significante holofrático al que se reduce el par significante, no realizándose como falta-en-ser. Si el vaciado del goce no tuvo lugar, esta zona queda como “*muy real*” por defecto de lo simbólico: se produce entonces, en algún lugar muy preciso este fenómeno.

La libido que queda alienada al cuerpo se desarregla y produce un goce “tóxico” que vuelve a ejercer su dominio con gran perjuicio para el sujeto, apareciendo bajo la forma de una lesión orgánica. Imaginario y real son así confrontados en el *Fenómeno*: el goce real hace intrusión en el cuerpo como cuerpo imaginario, lesionándolo, por no haber pasado por la dimensión simbólica. En consecuencia, se trata de un *fenómeno de borde y de interfase* entre los dos registros. Un real sin ley, podemos decir, absolutamente excluido de lo simbólico, por fuera del saber y del sentido que impide que el cuerpo, el inconsciente y el goce pueden anudarse.

De hecho, Lacan mismo lo plantea como un *jeroglífico*, que no es el jeroglífico sintomático freudiano, diciendo que es del orden de lo escrito, pero “de lo escrito para no ser leído”.

Miller, por su parte y en su artículo “*Algunas reflexiones sobre el fenómeno psicossomático*”<sup>2172</sup> se refiere a este S1 como un *S1 absoluto* en el que la libido circula sobre el eje imaginario a- a’, mientras que la lesión orgánica tiene valor de real. Para ello, emplea el concepto de *número*; alusión que tiene que ver con lo real, con el sentido asemántico de este fenómeno<sup>2173</sup>.

Para dar cuenta de este fenómeno psicossomático, como ya se ha apuntado, Lacan introduce un término que toma de la lingüística: la holofrase. La holofrase, le sirve para dar cuenta de una serie de casos en los cuales el significante se presenta pegado, no separado, por el intervalo que hay entre los significantes. De esta manera, el significante

---

<sup>2169</sup> Miller, J. A. *El partenaire-síntoma* (1997-1998). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2008: 176.

<sup>2170</sup> García Iglesias, M. “*Fenómeno psicossomático versus síntoma*”. [elp-debates] LA BRÚJULA n° 154. Presentado el 18 de Abril 2009 en el Seminario de los Sábados del NUCEP. 2009. En: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2009/05/elp-debates-la-brujula-n-154.html>.

<sup>2171</sup> Campos, C. En: AA.VV. “*Lo Imaginario del Cuerpo en Psicoanálisis*”. Documento de trabajo. Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N°. 15. Ed. GEA de la Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Málaga.1995: 39-47.

<sup>2172</sup> Miller, J. A. *Matemas II*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1988.

<sup>2173</sup> Resulta muy interesante el recurso milleriano al “*número*”. Pues ya no se trata de palabras y letras, pero, sin embargo, supone su existencia dentro mismo de Lalangue. Este significante, digamos puro, asemántico y por fuera de todo sentido será el que nos dé pábulo para, más adelante, argumentar la naturaleza del *Discurso del Capital* como de un auténtico Real.

pierde su valor simbólico y se imaginariza: es decir que, entre el S1, significante unario y el S2, significante del Otro, bajo la forma de un saber inconsciente, no existe intervalo alguno.

A esto, Rosine y Robert Lefort le llamaron "aglutinación". Al no existir dicho intervalo no hay caída del objeto a y el significante de la holofrase, juega el papel de un desencadenante, de una "*inducción significativa*", que provoca un cortocircuito en el Otro de lo Simbólico. En que lo Imaginario se encuentra directamente conectado a lo Real, suponiendo algo del orden de lo escrito en lo real del cuerpo sin mediación simbólica y perdiendo su propiedad fundamental: la de separar el cuerpo del goce.

Esta congelación del significante, esta "toma en masa" del S1 y S2 implicaría, según Lacan, un defecto de representación del sujeto y su cuerpo, en relación con ciertos límites de la vida del sujeto.

Por eso y en tanto el ejercicio de la función biológica puede ser desmontable, el hecho que el sujeto no se sienta representado implica necesariamente una lesión corporal.

#### 10.4.6.c. Diagnóstico diferencial del FPS respecto del síntoma.

El Psicoanálisis, a partir de la enseñanza de Jacques Lacan con su clínica estructural y, posteriormente nodal, más esclarecida, ya pudo distinguir entre el síntoma y el fenómeno psicósomático (FPS). Para empezar, habría que recordar que no existe como tal la categoría de *paciente psicósomático* sino que lo psicósomático sea en su vertiente de síntoma o fenómeno, es un fenómeno transestructural, presente en las estructuras clínicas: psicosis, neurosis y perversión.

Como recuerda J. M. Álvarez en su ineludible texto sobre psicopatología<sup>2174</sup>, de todos es sabido que los síntomas histéricos de conversión o los temores hipocondríacos no reposan sobre lesión física alguna. Lo contrario sucede en los fenómenos psicósomáticos, ya que en ellos la lesión orgánica es evidente. Muchas veces el proceso por el que se tiende a establecer el diagnóstico diferencial pasa por un sinfín de pruebas y exploraciones. Tal deriva por distintas especialidades médicas, aluden los autores, podría evitarse si el clínico tiene a bien considerar la raigambre inconsciente del síntoma. Por constituir la hipocondría un síntoma y no una estructura clínica, resulta necesario considerar que ella puede presentarse especialmente en dos niveles fenomenológicos harto diferentes: bien como temor y la creencia en poder contraer una supuesta enfermedad bien estar ya enfermo, caso en el cual el síntoma está inscrito en la estructura neurótica; bien como la certeza delirante de estar afectado por tal o cual enfermedad, provocados por la estructura psicótica. Por el contrario, y aunque haya lesión del cuerpo, el fenómeno psicósomático está profundamente arraigado en lo imaginario y *no se articula con otros significantes*: representante de un "goce oscuro": el fenómeno psicósomático no está por completo excluido lenguaje y como significante que es, aparece infiltrado en el cuerpo sin el sujeto se encuentre dividido; así pues, el significante no representa al sujeto para ningún otro significante.

Como recalcan todos los autores citados, dicha dimensión gozante y libidinal del síntoma ya la pudimos encontrar en primer lugar en S. Freud. El goce que se aloja en el síntoma conversivo de la histeria, es un goce recortado por el significante, un plus de goce. Y como todo síntoma, tiene dos caras: por un lado, está *la dimensión significativa* del síntoma, "su querer decir", como formación sustitutiva; y por otra el goce, *la satisfacción que en él se aloja*, "su querer gozar".

En el síntoma, el inconsciente, el goce y el cuerpo se anudan. De ahí que afecte al cuerpo como cuerpo imaginario, al funcionamiento del cuerpo, pero no lo lesiona. El síntoma, en tanto conectado al inconsciente es portador de una verdad del sujeto, y es la

---

<sup>2174</sup> Álvarez, J. M. Estaban, R. y Sauvagnat, F. *Fundamentos de Psicopatología Psicoanalítica*. Ed. Síntesis. Madrid. 2004: 696-697.

forma en que cada uno goza de su inconsciente. En la medida que el sujeto se siente concernido, resonado, por dicho acontecimiento del cuerpo, el síntoma representa un enigma a descifrar. Sabemos cómo a lo largo de un análisis se puede descubrir bien el sentido inconsciente del síntoma, así como el goce que en él se satisface, hasta la dilucidación de su deseo reprimido. Pero, desde el otro costado, tenemos que el modelo de la holofrase, le sirve a Lacan para dar cuenta de una serie de casos como las psicosis, la debilidad mental y el FPS. En estos tres está presente "el fenómeno". En las psicosis, tenemos el "fenómeno elemental". Aunque en cada uno de ellos lo rechazado sea algo diferente, en el FPS deducimos que "lo rechazado", en el sentido de lo "forcluido", *es el inconsciente* y por tanto el sujeto mismo.

En el FPS, sabemos que no hay sujeto y que el goce fijado en él no ha sido cifrado por el inconsciente escribiéndose directamente en el cuerpo, lesionándolo. La lesión real del cuerpo consiste en *un número, en bruto*, que no ha podido mutarse en cifra. Por lo tanto, en el FPS no hay "un querer decir" sino un goce que se fija y al que Lacan denomina un "goce específico". En esta dirección, al hecho de habérselas con un goce que no ha sido recortado por el significante J-A. Miller lo llama un: "resto bruto de goce". Para ello, hemos dicho, emplea el concepto de "número" que es muy distinto al de "letra de goce" con la que califica el síntoma al final de su enseñanza.

Razón por la cual el FPS no habla, es mudo, como testimonio del fracaso de la representación del sujeto, en el que el goce se ha escrito directamente en el cuerpo sin pasar por el inconsciente. En consecuencia, esto es muy importante a niveles clínicos, el sujeto no se siente representado por su FPS, siendo para él un cuerpo extraño (que tampoco es el "cuerpo extraño" freudiano, de orden sintomático), algo que se le impone pero que no puede subjetivar como propio ni del Otro.

En este sentido, en el FPS no se trata tanto de una decisión del sujeto, sino que es el cuerpo mismo el que se deja escribir bajo una "complacencia del cuerpo". La "esquiva del Otro" hace que, a la inversa del síntoma, el fenómeno nunca sea un enigma a resolver. No olvidemos que el fenómeno es fijación de un goce silencioso, un "goce específico", un goce aparte, ni fálico ni tampoco venido del Otro (como en la psicosis), sino un goce ligado a lo imaginario del otro: "toda holofrase -dice Lacan el *Seminario I*- se vincula con situaciones límites, donde el sujeto está suspendido en una relación especular con el Otro".

Por eso, la escritura del FPS, manifestada como un real sin ley, no está hecha para ser leída sino que es una escritura real del orden del número, que excluye lo simbólico. Muy bien se puede darse el caso de un analizante que no haya hablado nunca del FPS que padece desde hace tiempo. Silencio que no se debe tanto a ninguna reticencia especial como a las características propias del FPS: por fuera del sentido, sin sentirse representado por él. Desde esta perspectiva, otro apunte, deberemos de estar muy advertidos en el caso de pacientes psicóticos, donde el fenómeno puede estar funcionando a la manera de un anudamiento precario de la estructura. Habría que preguntarse si muchos procedimientos sobre el cuerpo, incluso los de su propio corte, escarificaciones tatuajes, horadamientos, excarnaciones etc, no dejan de ser sino *respuestas fenoménicas a aquello que no logró inscribirse en el lenguaje*.

#### **10.4.6.d. ¿Qué curación para el cuerpo lesionado?**

Si la lesión no está para ser leída ni provoca pregunta alguna en el sujeto, aunque se viva como un cuerpo extraño, entonces: ¿cómo hacer para que el goce específico del FPS, por fuera del inconsciente, pase al cifrado inconsciente?

Lacan, da algunas indicaciones muy precisas cuando enuncia que en el FPS el cuerpo se *deja llevar a escribir algo del nombre propio*, que es del orden "del escudo", es decir

del sello, de la firma de las cosas: hay algo que leer. El escrito, es siempre testimonio de una proximidad con lo real: la letra del síntoma versus el blasón del fenómeno.

La cuestión planteada, el meollo de esta cuestión, radica en saber si existe algún margen para cambiar su escritura. Por eso, remitiéndonos a la clínica, se trata de que ese goce específico que está en juego por fuera del inconsciente pase al inconsciente y deje de escribirse en el cuerpo.

Patrick Monribot<sup>2175</sup>, con buen tino, *nos dice que no hay cura posible sin extracción de lo infantil y puesta en juego del cuerpo*. Lo cual implica una creencia en el síntoma y en el inconsciente, es decir, en el "sujeto-supuesto-saber". Habría que localizar estos enunciados del sujeto que manifiestan la dimensión de un goce impuesto, sin intervalo entre los significantes ni lugar vacío para él.

También, y según Lacan, se podría esperar que la invención del inconsciente en el análisis "permitiera cifrar algo de ese goce específico", real, lo que supondría un cambio de escritura. Habría entonces, gracias a este desbloqueo, un cierto flujo metonímico fuera-de-sentido, una *deslocalización de goce* de lo imaginario hacia lo simbólico.

Esto no quiere decir que el FPS pueda ser interpretado como se interpreta el síntoma, pero existen ejemplos en la clínica donde "deshecha" una holofrase, "despegados los significantes que estaban soldados en ella" por la intervención del analista, el FPS desapareció. Por eso, al contrario, cargar de sentido algo que está por fuera de él sería un forzamiento que puede resultar peligroso.

#### 10.4.7. Cuerpos de las Psicosis.

##### 10.4.7.a. Descripción, patocronía y estabilización.

Comenzaremos con algunos de sus fundamentos a modo de recordatorio<sup>2176</sup>. Tomando la clásica definición freudolacanianana, en las *Psicosis*, la castración al estar forcluida no se pudo instaurar, retornando lo reprimido en lo real del cuerpo.

El sujeto, en su certeza revelada, autorreferencial e inefable queda por fuera de la ley, del lazo social y el discurso, pero no del Lenguaje. En este sentido, no tiene una relación ajustada con la realidad. Tampoco puede acceder a las identificaciones e ideales al modo edípico. Sin embargo, como respuesta a la intrusión del Otro y su desmoronamiento, el sujeto de la psicosis se ve impelido a producir su propia genealogía que dé un sentido a su encuentro con lo real. En la psicosis es el Uno el que interpreta y su construcción es un intento *-metáfora delirante-* de construir un Otro más amable en el que alojarse e insertarse en la relación social: aunque lo haga de manera original y exclusiva. No olvidemos que, a pesar de estar por fuera del discurso (común) no lo está del Lenguaje, de ahí que si algo desea el sujeto de las psicosis es dar su testimonio, encontrar una significación de aquello que provocó una ruptura en su historia. Clásicamente, en el proceso de las psicosis se distinguen tres tiempos:

-1er. tiempo: *Desencadenamiento*. El sujeto encuentra "un padre en lo real" en una alusión, una señal autorreferencial que lo concierne, que lo atañe a él y solo a él: "eso, me dice algo y me lo dice solo a mí". Es el llamado fenómeno elemental. Esta vivencia inefable se acompaña de una certeza absoluta que va de la mano de una soledad irrevocable o perplejidad, en la que el sujeto queda arrojado "al desierto" de las significaciones por fuera del vínculo y experimentada como una vivencia crepuscular.

-2º tiempo: Tiempo de la *clínica florida*. ¿De qué padece el sujeto psicótico? El sujeto en esta posición padece de su cuerpo y del Otro. Ante la ausencia de castración, en sus

---

<sup>2175</sup> Monribot, P. 2019. "¿Qué curación del cuerpo en análisis?" En: <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/textosonline/subseccion/Principios-y-finales-de-analisis/474/Que-Curacion-del-cuerpo-en-analisis>. Recup: Mayo 2019.

<sup>2176</sup> A partir de Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018: 212-216

modalidades clínicas, la acción del sujeto -invadido por el fenómeno elemental, alucinatorio o la certeza delirante- a menudo defensiva, estereotipada o mediante el paso al acto sin mediación alguna, es fruto de un inconsciente absoluto, sin equívocos o acto fallido alguno.

En ocasiones, ciertos fenómenos pueden presentarse de forma episódica a lo largo de toda una vida sin que se produzca una crisis o discontinuidad patobiográfica, pero en otras, generalmente, se puede advertir el cataclismo inminente. Existen pues, formas de psicosis no desencadenadas, inclasificables, psicosis estabilizadas, también llamadas *ordinarias*, formas de locura en potencia respecto de las cuales la psicopatología descriptiva tiene auténticas dificultades.

Veamos algunos síntomas de las psicosis:

En lo *Simbólico*: aparecen trastornos del pensamiento y del lenguaje, de la memoria, a niveles de aprendizaje, problemas operatorios, problemas de conciencia, en relación al espacio-tiempo, dificultad con los códigos, etc. No existe el *cómo-si* metafórico. Aparece, sin embargo, una atemporalidad, un eterno presente donde se superponen el pasado y el futuro. Tampoco hay deseo, ni formaciones del inconsciente en cuanto tales (equívocos o actos fallidos). Pueden aparecer problemas con la ley o la norma.

En lo *Imaginario*: su imagen corporal está rota, dividida, desestructurada, no constituida. No ha terminado de construir un Yo como tal. Presentan problemas de relación debido a que los afectos no están regulados por la metáfora paterna. El vínculo social resulta problemático oscilando entre los sentimientos de odio extremo (*paranoia*) o de amor absoluto (*erotomanía*). Pueden presentar cambios de humor pasando de la depresión a la manía. También, negatividad, apatía, abulia, anhedonia, etc. Su déficit simbólico, acarrea deterioros de orden cognitivo, espacio-temporales, motrices...

En lo *Real*: el goce está desanidado, desatado, no colocado en los orificios corporales, apareciendo en lo real del cuerpo: son las *alucinaciones*; así como en numerosas afecciones que pueden ir desde las desregulaciones corporales sutiles, discretas hasta fenómenos sumamente floridos... Se pueden llegar a verdaderos *pasos al acto*. En las psicosis, el Otro deviene en una verdadera amenaza, alguien persecutorio. Al no acceder a "tener cuerpo" emergen los fenómenos de un cuerpo en bruto: trastornos de la ingesta y las eyecciones, del sueño, de los afectos "inmotivados", motricidad estereotipada, bizarra, repeticiones, ecolalias...La palabra es el trauma mismo, hasta tomar un auténtico carácter de *neologismo*.

-3er. tiempo: *Restitución subjetiva*. En la medida que el sujeto está fuera del discurso común pero no del universo del lenguaje, el sujeto "hace y dice cosas". Es decir, intenta dar su propio testimonio para encontrar un sentido que haga lazo y nudo con el Otro. A ese intento de trabajo, reconstitutivo, de la psicosis, se le denomina: los mecanismos de suplencia: es decir, aquellas modalidades que encuentra el sujeto para reanudar lo simbólico/real/imaginario, a modo de una prótesis, que estabilice la psicosis. Evidentemente los mecanismos de suplencia van a depender fundamentalmente de los recursos simbólicos y también vitales, sociales, cognitivos etc, que posea un sujeto.

Otra cuestión remite a la eficacia del trabajo de las psicosis: no todos los mecanismos tienen igual potencia estabilizadora.

Dentro de los mecanismos de suplencia más comunes, podemos encontrar:

-En lo *Real*: tenemos la medicación neuroléptica ansiolítica y antipsicótica. Las auto y heterolesiones, permiten que algo de goce pueda ser extraído del Otro. Dicho en otras palabras: el corte, la castración que no pudo operar en lo simbólico aparece ahora en lo real de la carne. Estas estabilizaciones desde lo real, son poco eficaces a pesar de mostrarnos nítidamente los mecanismos estabilizadores que operan en determinado sujeto.

-En lo *Imaginario*: la elaboración de un *Yo ideal*: ser una buena madre, parecerse a una figura política, el "ser como...". Pero también la expresión plástica, la pintura puede ayudar a mantener cierta relación con la realidad. Escribir, la poesía, el relato, la

expresión gráfica, etc. permite colocar algo del goce fuera. La marquería o las construcciones, la expresión manual en otras ocasiones, organizan su espacio mental, creando una suerte "continente" psíquico.

-En lo *Simbólico*: la aparición del *delirio*. El delirio, puede ser entendido acá como un intento de construcción simbólica que trata de dar cuenta de un inefable, de aquello que sucedió, que le permita orientarse en el mundo. El delirio, visto así, tiene la misma estructura que un mito: un intento de restitución, de "prótesis" del Nombre del Padre, cual relato reconstitutivo y suplemento, que ensaya organizar o anudar algo: el delirio es una suerte de mito...no edípico. Y como todo mito, lo es de los orígenes y del destino. Los hay de muy diversos tipos: de persecución, de destino, místico, de ruina...

Dentro de las formas clínicas de la psicosis podemos encontrar: *la esquizofrenia, la paranoia, las psicosis maníaco-depresiva* (o trastorno bipolar), *la catatonía, la hebefrenia, la psicosis esquizo afectiva* etc.

#### 10.4.7.b. Los Fenómenos Elementales.

Volvamos al mecanismo íntimo que está en el origen de las psicosis, sobre todo, en la obra lacaniana. Hablamos del "Fenómeno Elemental".

Como dice Álvarez et al, en su monografía sobre psicopatología<sup>2177</sup>, una particularidad notable del psicoanálisis lacaniano consiste en el desarrollo de la teoría de *los fenómenos elementales*. Aunque variados fenomenológicamente, todos los fenómenos elementales presentan ciertos rasgos comunes y encontrándose especialmente en tres ámbitos: el pensamiento, la vivencia del cuerpo y los sentimientos, en concreto: los *enigmáticos* y de *perplejidad*, los de *inefabilidad* y las *auto referencias*.

Como explica el autor, nos enfrentamos con fenómenos cuya matriz mínima revela y contiene la estructura general de las psicosis. Cuya discreta presencia denota y revela la existencia de una estructura psicótica y su desencadenamiento clínico, puede haberse producido o no. Dichos fenómenos, por su parte, pueden hallarse de forma constante o recurrente o pueden estar enmascarados por otras precipitaciones sindrómicas muy aparatosas, pero no hay psicoterapia ni neuroléptico que puedan radicarlos completamente. El valor de estos fenómenos viene dado por la relación que el sujeto mantiene con ellos de manera que nos muestra a un sujeto sumido en la perplejidad o en un inquietante vacío de significación. Por otra parte, estos pequeños signos también son indicadores del posible modo de estabilización hacia el que podamos orientar a nuestros pacientes. Este ámbito de la clínica de las psicosis, según los autores, mereció la atención de algunos clásicos de la psicopatología.

Recordar las contribuciones de Neisser, Margulíes, Gaupp y de Gaëtan de Clérembault, este último dedicado a matizar los fenómenos sutiles que se encuentran en la base del "Síndrome de Automatismo Mental". Jacques Lacan, discípulo de este último, en su residencia psiquiátrica, retomó el testigo de todas estas aportaciones y desarrolló especialmente su teoría de los fenómenos elementales a propósito de la paranoia y la esquizofrenia. El grueso de sus contribuciones resalta la solidaridad entre estos fenómenos discretos y el desarrollo ulterior del delirio, como hemos indicado con anterioridad, contradiciendo directamente a Clérembault. El fenómeno elemental que por entonces había atraído la atención de Lacan fue el de la "significación personal", *la xenopatía*<sup>2178</sup> recuperado especialmente de Sérieux y Capgras.

---

<sup>2177</sup> Álvarez, J. M. Estaban, R. y Sauvagnat, F. *Fundamentos de Psicopatología Psicoanalítica*. Ed. Síntesis. Madrid. 2004: 217-220. Sirva este excuso, para rendir nuestro homenaje a F. Sauvagnat fallecido el mes de mayo 2020. Ya reconocido por su enorme saber psicopatológico, tuvimos la oportunidad de encontrarlo con ocasión de un tribunal de Tesis en Psicoanálisis, en París-VIII. Ahí constatamos su erudición, afabilidad y bonhomía que le caracterizaba. Una gran pérdida.

<sup>2178</sup> De la cual también se ha ocupado con profusión nuestro amigo y colega J. M. Álvarez. Fijémonos que la imprecación, la alusión como atingencia personal va de la mano con un vacío de sentido.



Posteriormente, en su texto: *"De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis"* (1958) precisó que el proceso delirante se desarrollaba partir de una sensación de enigma "vacío de significación". En este mismo texto, distinguía entre las alucinaciones centrada en el código (*neologismos*) y las alucinaciones centrada en el mensaje (*mensajes interrumpidos, insultos*).

En los años 70,s Lacan examinaría los fenómenos elementales de la esquizofrenia a través del concepto de desanudamiento entre lo real, lo imaginario lo simbólico. A partir de entonces, desde la perspectiva lacaniana y según los autores citados, se han propuesto cuatro tipos de desarrollo.

En primer lugar, Miller señala que en la obra de Lacan existe una analogía entre la interpretación delirante y la interpretación en el sentido psicoanalítico. Desarrollando la idea según la cual *el inconsciente tendría como característica general la interpretación*: el inconsciente como una máquina, un aparato de interpretar. Así, la interpretación analítica sería forzosamente secundaria relación a las interpretaciones producidas por el inconsciente al sujeto. En segundo lugar, Sauvagnat apunta que se podía localizar dos tipos de fenómenos elementales en el autismo: un fenómeno del tipo "designación insoportable" contra el que el sujeto se defiende mediante el caparazón autístico; y otro fenómeno del tipo "unificación del sentido" rechazo de la ambigüedad, estereotipias, que se manifiesta especialmente en los fenómenos repetitivos. Los tipos de objetos "autísticos" característicos, podrán ser entonces comprendidos como tentativas de alumbramiento entre las dimensiones real, simbólico e imaginario pudiendo desembocar un cuadro con marcado cariz deficitario, si bien en otros casos, en la "psicopatía autística" de Asperger, también pueden conducir hacia una buena integración social. En tercer lugar, respecto a la psicosis maníaco depresivas Sauvagnat apunta a la posibilidad de tomar el "encadenamiento ininterrumpido de significantes" como un fenómeno elemental en sí mismo, apreciando en el delirio culpabilidad una fuga en ideas. En este caso, la *hiperidentificación* podría ser tomada como una tentativa de suplencia. Finalmente, Sauvagnat ha enfatizado que los fenómenos elementales de la esquizofrenia pueden ser concebidos como fallos en la articulación entre lo real, lo simbólico y el cuerpo imaginario.

Respecto al cuerpo en las psicosis, podemos cotejar algunas notas. Lo primero, es la similitud entre algunos fenómenos del cuerpo propios de las psicosis, con la histeria. Y lo segundo, la sintomatología somática concreta en el ámbito de la manía y la esquizofrenia.

Marcela Almanza<sup>2179</sup>, comenta que Miller considera el estatuto del S1, que comanda o no el cuerpo, para establecer no sólo la vía del rechazo sino también la de cierta docilidad al significante que muchas veces se presenta bajo la emergencia de un fenómeno del cuerpo como respuesta en lo real a falta de una inscripción simbólica. "Complacencia delirante" donde, a diferencia de la "complacencia somática", propia de la histeria, el peso de las palabras sobre el cuerpo se inscribe a nivel de un fenómeno que se repite en un presente sin pasado ni futuro...

Así, cuando ya estábamos acostumbrados a hacer la división entre complacencia somática con Freud y rechazo del cuerpo con Lacan, J.-A. Miller *nos invita a considerar también la complacencia del lado de los fenómenos del cuerpo* que se producen en la psicosis para detenernos en cierta vecindad entre los fenómenos del cuerpo en la histeria y en la psicosis. Sin estar advertidos de esta sutileza, estos signos podrían pasar desapercibidos. Será bajo transferencia, que tendremos que estar muy atentos a la interpretación que puede hacer el sujeto en relación a lo que le pasa en su cuerpo.

---

<sup>2179</sup> Almanza, M. *"Cuerpo-rechazo-complacencia en la psicosis"*. NEL. Ciudad de México. 2018.  
En: <https://congresoamp2018.com/cuerpo-rechazo-complacencia-la-psicosis/>. Recup.: Octubre 2020.

Darío Galante<sup>2180</sup> en “*El cuerpo en la manía*” apunta que las psicosis nos enseñan algo más sobre el cuerpo. Podemos investigar entonces las consecuencias de la irrupción en el cuerpo de lo que no puede ser metaforizado en el discurso, La disociación entre cuerpo y significante también puede ser funcional a ciertas estabilizaciones. Muchas psicosis se mantienen estables en el tiempo porque el cuerpo no está comprometido en un devenir.

Respecto del cuerpo en la esquizofrenia, S. Castellanos, en “*La Esquizofrenia y los fenómenos del cuerpo*”, comenta que, aunque hablemos del tipo clínico de la paranoia, la esquizofrenia o la melancolía-manía, en realidad esta cuestión no es la más trascendental. Esto es particularmente importante cuando nos referimos a la esquizofrenia. En primer lugar, porque la esquizofrenia y sus diferentes modalidades según el DSM ha colonizado gran parte del diagnóstico de la locura. En segundo lugar, porque no es casual que ni a Freud ni a Lacan les interesara particularmente este tipo clínico, que fue introducido por Bleuler a partir de su relación con el psicoanálisis. A Freud le parecía más adecuado el término de “parafrenia” y Lacan se refiere a la esquizofrenia en muy pocas ocasiones.

De esta formulación de Freud interesa rescatar el hecho determinante, que será abordado posteriormente por Lacan desde la perspectiva del goce, de que la libido en lugar de encontrar una derivación a través del fantasma o del síntoma se retrotrae sobre el yo. El esquizofrénico testimonia de la falla en la incorporación del orden simbólico y sus consecuencias en el lenguaje y la constitución del cuerpo. Mientras que, en la histeria, los síntomas del cuerpo se muestran como jeroglíficos a descifrar en la esquizofrenia se presenta como un “lenguaje de órgano” en el que la relación de los significantes o palabras no guardan relación con las cosas o efecto de significado. Lo que sucede con ello, dice Castellanos es que lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico aparece en lo real...va a reaparecer en lo real, erráticamente, como una “puntuación sin texto”.

Lacan planteará que para el esquizofrénico todo lo simbólico es real, es decir, apunta Castellanos, habría una falla radical en la simbolización más primaria en la que los significantes sueltos -S1- no cumplen la función de articularse a un S2. *Las palabras son tomadas en un sentido literal* y el esquizofrénico trata las palabras como cosas. J.A. Miller añade que es el único sujeto que no se defiende de lo real por medio de lo simbólico, subrayando que lo que emerge es el “enjambre de significantes”, una pluralización de significantes amo que equivaldrán, finalmente, a su desaparición.

En el esquizofrénico, los órganos pasan fuera del cuerpo en el sentido en que toman vida ellos mismos, tienen su propia vida, su propio lenguaje. Por esta razón, en el polo esquizofrénico, el cuerpo está permanentemente amenazado de estallar, no se sostiene. Podríamos decir que *es en la esquizofrenia donde los fenómenos del cuerpo propios de la psicosis son más acentuados*, aunque también encontramos en la paranoia la experiencia de la vivencia del cuerpo como ajeno, amenazado por el goce del Otro que no deja de retornar sobre el propio cuerpo, aunque esté localizado en un perseguidor externo. El psicótico tiene que hacer verdaderos esfuerzos de invención para mantener su cuerpo como uno.

#### **10.4.7.c. Las Psicosis Ordinarias. Clínica de la continuidad. Forclusión generalizada.**

*Las "Psicosis Ordinarias", tal y como se verá, surgen en un momento donde el declive y la precariedad del Otro, en su proceso de alienación-separación, no tiene la necesaria*

---

<sup>2180</sup> Galante, D. 2013. “*El cuerpo en la manía*”. VI ENAPOL. En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/El-cuerpo-en-la-mania\\_Dario-Galante.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/El-cuerpo-en-la-mania_Dario-Galante.html). Recup.: Octubre 2020.

incidencia sobre el cuerpo para permitir que el lenguaje anide, anude y enganche significativamente al cuerpo, dotándolo de una estructura simbólica en el que alojarse. El aumento de las posiciones borderline, limítrofes, etc frente a las clásicas psicosis "extra-ordinarias", hace absolutamente pertinente la revisión de esta peculiaridad.

Pues como dice Raquel R. Ferrer<sup>2181</sup>: "Cuando el (*des*)orden en la *juntura más íntima del sentimiento de la vida* va acompañado de un fallo, de un desorden, de un desajuste o incluso de una pequeña brecha en lo social, lo corporal o lo subjetivo nos encontramos ante un efecto de estructura en el sujeto. Es sencillo trasponer la definición económica de externalidad a la estructural de J.A. Miller".

En esta misma línea, Gloria Maron<sup>2182</sup> recuerda que Miller, propone renovar el uso de este índice tan crucial para el diagnóstico de las psicosis, aunque subraye la complejidad y la simplicidad que esta definición comporta. En la *psicosis ordinaria*, este desorden en la "junción más íntima del sentimiento de vida del sujeto" puede manifestarse a través de índices discretos y sutiles, como: por una extrañeza en relación al cuerpo, un desorden en relación a sus propias ideas y al modo como experimenta su entorno.

En resumen, esas manifestaciones se relacionan a una triple externalidad: *social, corporal y subjetiva*. En el plano de la realidad social, se traduce en desconexiones sucesivas del Otro; imposibilidad de hacer vínculos o asumir una función social; o una identificación masiva con alguna identidad social. En lo que corresponde al cuerpo, se verifica un extrañamiento en la relación con el cuerpo en que artificios poco usuales (hoy en día no tanto, como tatuajes, etc.) se utilizan para prender el sujeto a su propio cuerpo. Con respecto a la externalidad subjetiva, se destaca una experiencia de vacío de una naturaleza no dialéctica que puede resultar en una identificación al objeto como deyección. Acá no hay apoyo de la fantasía y tampoco tiene la posibilidad de transformar su posición originaria de objeto del Otro en una narrativa, una vez que la conexión con Otro está cortada.

Esta categoría que estamos reseñando, trae aparejada un replanteamiento de la clásica discontinuidad propia de la clínica estructural. Veamos entonces algunos aspectos propios de la clínica ordinaria para luego entrar de lleno en lo que supone un abordaje desde la "continuidad".

L. Laserre<sup>2183</sup>, comenta que, a partir del impulso generado por J.-A. Miller y las tres conversaciones realizadas durante los años 1996-98, se abrió un campo de investigación bajo el nombre de "psicosis ordinaria" que comprende un amplio espectro: "las psicosis compensadas, las psicosis suplementadas, las psicosis no desencadenadas, las psicosis medicadas, las psicosis en terapia, las psicosis en análisis, las psicosis que evolucionan, las psicosis sinthomatizadas...". A simple vista parece un campo abierto, pero luego nos percatamos que algo se repite: las psicosis.

Este término Lacan lo toma fundamentalmente de M. Katan, y solo aparece en su enseñanza en el *Seminario III*. En general, lo usa para distinguir la primera fase del desencadenamiento de las psicosis, el momento que va desde que el sujeto se encuentra "al borde del agujero" hasta que "la iniciativa viene del Otro". Entonces, si bien en la pre-psicosis, Lacan distingue dos momentos, uno *el borde de un agujero*; y dos, *el encuentro con la iniciativa del Otro*, entre ambos momentos no hay un período determinado, sino que se trata de un tiempo variable. Incluso, aunque Lacan no lo explicita, podemos concluir que el segundo tiempo puede no presentarse. ¿Qué le queda al sujeto?: "le queda la imagen a la que se reduce la función paterna".

---

<sup>2181</sup> García Ferrer, R. 2020. "Externalidades, concepto económico. La subjetividad débil"

En: <https://www.elp-cvalenciana.org/congreso-amp/> Recup.: Octubre 2020.

<sup>2182</sup> Maron, G. "La psicosis ordinaria como diagnóstico psicoanalítico". Rev. Virtualia. N° 19. Año VIII. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/410/variedades/la-psicosis-ordinaria-como-diagnostico-psicoanalitico>. 2009. Recup.: Octubre 2020.

<sup>2183</sup> Laserre, L. "Un enganche: de la pre-psicosis a la psicosis ordinaria". EOL, Buenos Aires. 2018. En: <https://congresoamp2018.com/leer/trencadis/>. Recup.: Octubre 2020.

De hecho, Jaques-Alain Miller en sus hipótesis sobre la psicosis ordinaria postula que puede haber un desencadenamiento, aunque no se haya percibido. Como vemos por el autor, el registro imaginario a pesar de su filo mortal al que puede conducir a un sujeto, también puede brindar un “enganche” que le posibilite transitar un hilo de vida.

Guy Briole<sup>2184</sup>, en “*Clínica continuista, bajo transferencia*”, apunta a los problemas nosológicos y taxonómicos generados por este reborde estructural. Para comenzar, con la *clínica continuista*, el psicoanalista puede dejarse llevar por la solución, el *sinthome*, que ha podido encontrar. No es más que en y por la transferencia como una clínica puede aprehenderse, cuando no se la rebaja del lado de los signos. La clínica continuista no refrenda la desaparición de la discontinuidad propia de la clínica estructuralista, sino que hace valer alternativas al concepto de una estructura establecida una vez para siempre. Jacques-Alain Miller, comenta, ha demostrado que la forclusión generalizada lleva la cuestión más allá de las psicosis: “esta manera de abordar la clínica es mejor a la hora de dar cuenta de las gradaciones, que son las singularidades de cada parlêtre”, en el uno por uno de los anudamientos los cuales destacan en la perspectiva aproximación borromea.

Así pues, el abordaje continuista no es el de la continuidad sino más bien el de la emergencia de fenómenos discontinuos, ligados a las variaciones del anudamiento y de su puesta a prueba de los encuentros que puede hacer un parlêtre<sup>2185</sup>. Entonces, es difícil volver a encontrar la trama, incluso el hilo conductor de lo que fue la palabra, a veces el delirio, que los animaba en la época inicial. A la larga, se notan verdaderas reestructuraciones, que van en el sentido de un vaciamiento del afecto, una caída del impulso delirante a veces reemplazado por un autoescarnio chirriante.

A fortiori, no queda, señala J.-A. Miller, más que “la envoltura vacía del delirio”. En otros casos, este anudamiento no ha tenido lugar y, fuera de un sufrimiento difuso, la clínica resulta empobrecida...Queda aún la dificultad mayor de *hallar el camino intermedio que mantenga al analizante a distancia* tanto de la erotomanía como del vaciamiento de todo afecto.

El psicótico plantea él mismo la cuestión de la libertad del lado de una elección, del lado de la ética. Muchos sujetos psicóticos, ordinarios o no, dicen que esperan del psicoanalista -lo hemos precisado- una relación a la palabra en la cual puedan sostenerse. El analista es, en cuanto a lo que constituye un punto de certeza y lo que se aproxima a él, no un supuesto saber, sino un supuesto interesarse por la singularidad de la experiencia vivida por el sujeto. La clínica que continúa a apasionarnos, concluye, es “la de los pequeños detalles”, una clínica que toma en cuenta al parlêtre en el siglo XXI. Serge Cottet<sup>2186</sup> (ECF, Paris) en “*La hipótesis continuista en las psicosis*”, recuerda que la triplicidad freudiana, neurosis, psicosis y perversión, no podría mantenerse eternamente en cartelera en la clínica psicoanalítica. La psicopatología siempre ha buscado tipos clínicos intermedios, borderline, estados límites, o añadido una cuarta estructura. Justifican el sintagma “psicosis ordinaria” que exige una aproximación topológica con agujeros y bordes.

---

<sup>2184</sup> Briole, Guy. *Clínica continuista, bajo transferencia*. ECF. ELP. Paris-Barcelona. 2018. En: <https://congresoamp2018.com/textos/clinica-continuista-transferencia/>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>2185</sup> "E incluso, es precisamente en estos momentos de ruptura cuando el anudamiento, la solución encontrada puede ser puesta radicalmente en tela de juicio, sumergiendo a algunos de esos sujetos en los tormentos de las emergencias psicóticas, a otros en vivencias intensas de angustia o rebajamiento próximo al dolor moral, que les lleva a veces hasta el punto de poner su vida en peligro. La inclinación a desanimarse domina muy rápidamente, en particular en los sujetos bajo tratamiento medicamentoso, pero no únicamente en ellos" (Op.cit.).

<sup>2186</sup> Cottet, S. “*La hipótesis continuista en las psicosis*”. ECF. Paris. 2018.

En: <https://congresoamp2018.com/textos/la-hipotesis-continuista-las-psicosis/#:~:text=Tales%20son%20los%20fen%C3%B3menos%20de,topol%C3%B3gica%20con%20agujeros%20y%20bordes>. Recup.: Octubre 2020.

La discontinuidad caracteriza a la clínica freudiana. Esta afirmación se verifica en las psicosis: la parcialidad estructuralista que prevalece en la clínica está motivada por la necesidad de poner en evidencia una discontinuidad entre neurosis y psicosis, tanto en el plano del sentido de los síntomas como sus mecanismos. Es ante todo en la psicosis donde aparece una tal discontinuidad. En las neurosis, la sintomatología, tan variada y cambiante como sea, responde pese a todo a una cierta continuidad que asegura la inercia del fantasma.

Diríamos, en cambio, que la ausencia de este registro en la psicosis deja una hiñcia abierta a todos los suplementos que el curso de la existencia viene a proporcionar. Los hechos son notables: éxtasis inopinado y actos inmotivados, son índices de un *defecto del nudo borromeo, correlativo a una carencia de un fantasma fundamental*, revelador de la tendencia de un real a emanciparse de sus lazos simbólicos o imaginarios.

La importancia otorgada al concepto de “suplencia”, en el estudio actual de las psicosis, traduce la tensión que existe entre una *clínica de la falta* y una *clínica del nudo*. En una primera aproximación, el tratamiento de las discontinuidades en la psicosis invita a la confrontación del estructuralismo y de la intuición borromea. Una intuición borromea pone en evidencia el pliegue y el despliegue de los redondeles, la flexibilidad o la ruptura en los nudos.

En suma, debe admitirse que la hipótesis continuista no está hecha para borrar la frontera neurosis/psicosis. Debe intervenir “en la manera de descifrar, de acuerdo a una gama infinita y de modos muy variados, efectos parciales y efectos globales de la forclusión”. Tal sería como en los “fenómenos de interrupción”, que caracterizan particularmente a los síntomas catatónicos, como esos enfermos que se paralizan en medio de sus movimientos o cuya mano se detiene a medio camino y no vuelve a cambiar de posición durante varios minutos. El estudio de las “estereotipias, mímicas y verbigeraciones” confirma la ausencia de capitonado de esta mecánica significativa mediante una significación simbólica cualquiera.

Para resumirlo, se trata de extraer las consecuencias de una clínica de suplencias que se presta a una gran variedad, que el concepto de forclusión y sus efectos no permiten deducir por sí solos: una clínica basada en la falta y la ausencia, y por lo tanto de la sustitución, puede completarse con una *clínica de la conexión*.

Los trabajos recientemente publicados ponen en evidencia modos de desencadenamiento distintos al tipo estándar, sin discontinuidad ni fractura. En su informe, Geneviève Morel distingue la entrada en la psicosis,  $\Phi 0$ , del desencadenamiento propiamente dicho,  $P0$ . En efecto, la entrada se caracteriza más bien por variaciones de intensidad en la relación del sujeto a su goce –imaginario-, sin que surja una discontinuidad significativa. Entre las rupturas, los desencadenamientos y los pasajes al acto existen muchas series continuas a las cuales se las puede confrontar. Pueden así distinguirse los pasajes al acto de los pasajes al límite.

#### **10.4.7.d. Interrogantes epistémicos. La *Xenopatía* y el anudamiento.**

La locura misma, las psicosis, más allá de su fenomenología y patogenia, nos abren a un mundo que en gran parte es desconocido tanto por indiscernible como por la finura clínica requerida para establecer sus mecanismos de acción. Con ello, venimos a interrogarnos sobre el poder mismo de la palabra y el Lenguaje en el proceso de constitución y conformación de la corporización subjetiva. Pues, si un gran paso en su comprensión fue el avance lacaniano de entender sus manifestaciones sintomáticas como efecto de la desestabilización y desmoronamiento subjetivos a partir de los llamados fenómenos elementales, la cuestión que se plantea es, justamente, el punto en que la palabra cala, se adhiere, por su afección al cuerpo, constituyendo los cimientos en los que el lenguaje, más tarde lógicamente, aunque simultáneamente cronológicamente, depositará la estructura que posibilitará sus fenómenos concomitantes, los del lenguaje.

De todos los fenómenos propios de las psicosis destaca por su enigmaticidad, insondable decisión, pero determinación, el de la *xenopatía*.

Recordemos como el mismo Freud había insistido, con el análisis del caso del presidente Schreber, en la psicosis como una retracción de la libido al yo, es decir, en una regresión a estados narcisísticos primarios.

En "*Acerca del mecanismo paranoico*"<sup>2187</sup>, comenta que: "Consiste en que el individuo empeñado en el desarrollo, y que sintetiza (*zusammenfassen*) en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad autoerótica, para ganar un objeto de amor se toma primero a sí mismo, a su cuerpo propio, antes de pasar de este a la elección de objeto en una persona ajena. Una fase así, mediadora entre autoerotismo y elección de objeto, es quizá de rigor en el caso normal".

Rastreando este concepto podemos avanzar algo más cuando Lacan enuncia que todo conocimiento, la personalidad misma, es paranoica<sup>2188</sup>. Será a partir del *Estadio del Espejo* en su encuentro con el deseo del Otro y su agresividad constitutiva, lo que permita la conformación del Yo especular. Cuando Lacan se refiere al drama que va "desde la insuficiencia a la anticipación", se refiere a su prematuridad en cuanto que la intencionalidad, la anticipación es previa a su voluntad de acción. Será esta anticipación la que esté en *la base de ese delirio de suficiencia narcisística* que desembocará en anticipaciones omnipotentes. Es decir que, junto a la matriz persecutoria, rival del Otro que encontramos en la conformación del Yo, encontramos también ese punto autoreferencial, de certeza narcisística en el sentido de la certeza de significación dada que no puede venir sino de la alusión e interpretación. Es por eso que, finalmente, todo delirio, como bien es conocido, es delirio de interpretación.

Pues bien. Ahondando aún más en este *punctum* delirante, nos encontramos con la xenopatía como mecanismo general de la locura.

Pues, como apunta Guy Briole<sup>2189</sup>: "es lo que algunas veces los analizantes presentan como una mentira, para indicar que la disimulación de sus xenopatías les ha permitido proteger en ellos una parte de libertad, no estar completamente atrapados en la alienación, apoyándose en la transferencia".

Es de este mecanismo xenopático al que querernos referirnos no ya tanto en su forma persecutoria, incriminatoria, como más bien en su costado alusivo, autoreferencial, al concernimiento, a la implicación, atingente y afectante en cuanto luego dará pie al hecho de sentirse representado en el Otro, es decir, alienado al lenguaje.

Comenta J. M. Álvarez<sup>2190</sup>, a partir del fenómeno de *automatismo mental* de Clérembault. que de estas contribuciones surgen la figura del *xenópata*: el sujeto hablado por el lenguaje. Este mecanismo que es propio de la locura cuestiona, muy claramente, la relación del sujeto con el Lenguaje. Incluso, como bien plantea Álvarez y cuya hipótesis hacemos nuestra, llega a preguntarse si "los trastornos del lenguaje son una manifestación de las psicosis o la psicosis es un efecto del desorden de la relación del sujeto con el lenguaje".

Recordemos como el propio proceso de constitución subjetivo pasaba por un tiempo denominados de significantización y otro de incorporación. Recordamos como esta incorporación o corporización tenía que ver con la inscripción de las marcas de

---

<sup>2187</sup> Freud, S. "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente y otras obras" (1911-13). OC: 56.

<sup>2188</sup> Dice Diana S. Ravinovich en el texto Jacques Alain Miller, *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma* (Ed. Manantial. Buenos Aires. 1984: 76): "Si a nivel imaginario los objetos del deseo son incompatibles, si la rivalidad que se establece en función de los mismos genera una agresividad mortífera, la pacificación es obra de un tercero, el Otro simbólico. Este objeto es el mismo que Lacan caracteriza como el objeto del conocimiento paranoico, implícito en lo que caracteriza la estructura paranoica del yo".

<sup>2189</sup> Briole, G. "*Clinica continuista, bajo transferencia*". ECF. ELP. Paris-Barcelona. 2018. En: <https://congresoamp2018.com/textos/clinica-continuista-transferencia/Recup.>: Junio 2020.

<sup>2190</sup> Álvarez, J. M. y Colina, F. *Las voces de la locura*. Ed. Xoroi. Barcelona. 2016: 13-14.

Lalengua sobre el cuerpo, allá cuando bajo el influjo del Otro los trazos, imagos y huellas tomados de los sonos, luces y presiones quedan anclados en lo real del cuerpo como significantes. imágenes y letras.

Resulta que, en dicha obra, *Voces de la locura*, Álvarez apunta que: "a nuestro parecer, el concepto de xenopatía incluye la representación privilegiada de la fractura interior, pero aporta un matiz esencial que otros términos (disgregación, escisión, dislocación...) no contienen: un elemento "extraño", "extranjero" (*xénos*), habita en el interior de lo más íntimo del ser y su presencia lo enferma (*pahtie*). El lenguaje que nos constituye, elemento íntimo y a la vez extraño, se adueña paulatinamente del sujeto y acaba hablando a través de él (xenopatía del lenguaje)".

O, como confirma Vaschetto<sup>2191</sup>:

Y normal quiere decir que la intención significativa viene dada, es impuesta, extranjera, *xenopática*; puede estar localizada en el Otro (paranoia), estar deslocalizada (fragmentación del cuerpo, disgregación y emancipación del pensamiento), o bien, develar el vector intencional de la realidad al modo de un "*delirio de significaciones*", acepción por cierto inapropiada ya que justamente se trata de sujetos que no ponen en funcionamiento el artificio (como arte) del delirio en respuesta al enigma inicial. Veremos más adelante qué nos dice "lo sensitivo".

Fue así como en un apartado anterior (10.3.5.a.) pudimos referirnos a *este mecanismo xenopático* como una propiedad de Lalengue en cuanto impele a la caída, al encuentro de las marcas sobre el goce de la Vida -que hemos denominado *sinestias*: indiferenciación sensorial, confusión perceptiva de sonos, luces y presión- hasta la fijación de los trazos, imagos y huellas en significantes, imágenes y letras.

### *Xenopatía*<>*Sinestias* → *Cenestesia*<>*Afànisis*

Es decir, *el Otro*, el Goce de lo Uno, apela al sujeto, lo llama, lo increpa, lo insulta como elemento extraño, ajeno, distópico, por fuera de la homeostasis fisiológica del organismo. Pero este mismo movimiento trae de suyo la potencia del sentirse aludido, concernido, interpelado y afectado. Dos caras de la misma moneda<sup>2192</sup>, en cuando incidir y ser incidido, dejar ser incidido, *apelar* y *dejar ser apelado*, requerir y ser requerido, no dejarían de ser sino vertientes paradójales y aporéticas, pero inherentes, al Lenguaje mismo.

Lo cual no significa que sean proporcionales, en la medida que hablemos de un consentimiento, de una condescendencia originaria a ser atrapado por las redes simbólicas: la corporización no tiene una relación unívoca ni equivalente a la significantización. No podría tenerla, por otra parte, habida cuenta de la aleatoriedad de los encuentros contingentes en sus procesos dialécticos a la hora de sintomatizar la carne. Porque, entre otras cosas, sí que sabemos bien que no todos los sujetos consienten a hacer del Otro la causa de su significantización. Ese es el verdadero misterio del cuerpo, el de su insondable decisión, pero también como posible respuesta. Hasta acá lo dicho, en tercer lugar: la existencia de una suerte de *xenopatía inmanente* y generalizada en el sujeto en tanto insondable decisión del ser -que le lleva a consentir, o no, al Otro- en la respuesta que encontramos en la constitución misma de la

---

<sup>2191</sup> Vaschetto, E. "*Psicosis contemporáneas*". Rev. Virtualia. Año 6, N° 16. Marzo 2007. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/508/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/psicosis-contemporaneas>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>2192</sup> Que, de alguna manera nos recuerda a la represión misma, pues esta no lo es sin el retorno de lo reprimido como una y misma cosa que son. Y en cierto sentido, bien se puede entender que si la represión vela y muestra, la xenopatía afecta y hace ser afectado en un mismo movimiento.

encarnación, en el mecanismo íntimo de corporización, es lo que permitirá enunciar ciertas "*posiciones del cuerpo*", de estructuras corporales en función de cómo pudieron habérselas con la habeidad, la habiencia de lo Uno, es decir con su xenopatía y afánisis inmanentes. Recordemos el esquema de 10.3.5.a.

**Cuerpos Neuróticos: S1-S2.** Hay Alienación y Separación, xenopatía y afánisis. El Otro es familiar.

**Cuerpos Psicóticos: S1S2 (holofrase).** Hay Alienación pero no Separación. Hay xenopatía, pero no afánisis. El Otro resulta amenazante.

Pues tal y como refiere Daniel Millás <sup>2193</sup>:

podemos afirmar entonces que el cuerpo al igual que el significante, nos resulta en principio extraño y ajeno. Es por la función operatoria del Nombre del Padre que el sujeto neurótico puede establecer un anudamiento entre el significante, el significado y el goce del cuerpo. Es decir, anudar lo simbólico, lo imaginario y lo real, restableciéndose así de un estado originario en el que lo normal como ya dijimos es la xenopatía y la fragmentación del cuerpo.

Tema apasionante donde los haya, pues entramos en terreno de elucubraciones e hipótesis que no pueden ser sino alusivas, veladas, hechas de indicios, signos y señales deslavazadas, esto es casi lo más lejos que podemos llegar en cuanto a la incardinación, a la afectación de lo simbólico sobre el goce propio tanto de los fenómenos psicóticos como psicósomáticos, es decir: en la psicogénesis misma del cuerpo.

Este estudio, enunciado acá en sus líneas generales, no tenemos la menor duda, será una de las grandes vías de investigación que nos mantendrá ocupados durante largo tiempo, máxime a la luz de las nuevas modalidades sintomáticas y de suplencia que conforman las corporeidades contemporáneas.

#### 10.4.7.e. Modalidades contemporáneas de psicosis.

Emilio Vaschetto<sup>2194</sup> en "*Psicosis contemporáneas*" se pregunta: ¿Qué pasa entonces con la paranoia o la melancolía? Y afirma que "es un hecho evidente que hoy el intento de construcción de un Otro, que en estas psicosis se genera por la vía del delirio, se encuentra debilitada". De allí que suele expresarse la nostalgia de algunos profesionales psi al modo de: "melancolías y paranoias eran las de antes". Discursos que sólo podrían tener la vitalidad de otro tiempo, en donde la impresión de un Otro del saber a quién nadie pide cuentas ya no es patrimonio de los hombres de hoy.

En la actualidad, el empuje al delirio está, por la liquidez de los discursos, sofrenado, detenido. El lugar del analista como *secretario del alienado*, como receptor de un testimonio que alienta al sujeto a la estabilización del significante y el significado (vía metáfora delirante), ha quedado cualitativamente desplazado al lugar de "un destinatario del significante aislado en lo real", o al igual que el contrapunto orquestal, al otro lugar desde donde: "hacer resonar en forma atenuada los efectos de la no extracción de goce o del desanudamiento del sentido, de la frase o del cuerpo"....Hay una nueva clínica que

---

<sup>2193</sup> Daniel Millás. "*Cuerpos Poseídos*". En: <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/textosonline/subseccion/El-cuerpo/349/Cuerpos-Poseidos> Recup.: Junio 2020.

<sup>2194</sup> Vaschetto, E. "*Psicosis contemporáneas*". Rev. Virtualia. Año 6. N° 16. Marzo 2007, En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/508/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/psicosis-contemporaneas>. Recup.: Octubre 2020.



convive con la vieja clínica, la de las bellas formas. No es que hayan desaparecido brutalmente las viejas paranoias, ni las sorprendentes parafrenias, pero sí habitan en constelaciones clínicas mucho más borrosas.

Sin embargo, las "nuevas presentaciones" nos impulsan a no soslayar el hecho consustancial a la psicosis una y otra vez enunciado por Jacques Lacan: "la relación del hombre con el significante"...No se trata de un significante que engendra sentido o que puede llevarnos a una hermenéutica infinita (como suele criticarse aún hoy al psicoanálisis), sino más bien de una *clínica del significante aislado* y su posible apareamiento de goce o la fuga del sentido.

#### 10.4.8. Cuerpos *Debilitados*.

La *Debilidad Mental (DM)*, es nombrada por Lacan en su ternario acerca del *Fenómeno*, junto con las psicosis y el FPS. Poco desarrollada y explorada, sin que deba confundirse con el "retraso o la deficiencia mental", y muy en la línea de las psicosis ordinarias, todavía queda mucho por desvelar de su estatuto.

Cada vez más vemos a sujetos que hacen del "rechazo al saber" el anudamiento que otorga cierta consistencia a su estructura. En este sentido la DM, bien podría decirse que es la posición que conviene a resultados de la subjetividad tecnocapitalista.

##### 10.4.8.a. Antecedentes y etiopatogenia de la *Debilidad Mental*<sup>2195</sup>.

Es en el *Sem. XIX* donde Lacan<sup>2196</sup> enuncia: "Llamo debilidad mental al hecho de ser un ser hablante que no está sólidamente instalado en un discurso. Eso es lo valioso del débil. No es posible definirlo de ningún otro modo si no es el de estar, como se dice, un poco despistado, es decir que entre dos discursos, fluctúa".

Veamos en el texto de Marta Gutiérrez "*Sobre la introducción de la psicosis en el débil mental*"<sup>2197</sup>. En un breve panorama general, recuerda que J. A. Miller en la conversación de "*Los embrollos del cuerpo*", nos invita a articular la clínica en torno a las operaciones de alienación y separación. En toda estructura clínica encontramos la alienación en tanto que implica la inclusión del sujeto en el lenguaje y en la cadena significante. Es decir, Lacan sitúa al niño débil "psicotizado", no como un sujeto de discurso "como en cierto lugar *en* el discurso de la madre", dice Gutiérrez, ubicándolo como *objeto* a para su madre, lo que más tarde Lacan abordará en su texto "*Dos notas sobre el niño*". Pero entonces, ¿qué diferencia el psicótico del débil mental?

E. Laurent en su texto "*Psicosis y debilidad*"<sup>2198</sup> nos dice: "El débil no debe ser ubicado tan sólo con un S1 (*holofrase*), hay también en la debilidad un dos".

Por su parte, Pierre Bruno<sup>2199</sup>, nos dice que Lacan ve en la debilidad mental un malestar fundamental en relación al saber: "Digamos por el momento que la debilidad mental, si bien nos golpea a cada uno, marca de manera especial a algunos, que se distinguen por una resistencia sostenida, algunas veces genial, contra todo lo que podría negar la veracidad del Otro significante, para mejor protegerse de las dudas que les asaltan, concernientes al Otro de la ley."

---

<sup>2195</sup> Textos recomendables: Alcañiz, J. M. y Andreu, M. *Saber y Goce en educación Especial*. Ed. Octaedro. Barcelona.1998 y Cordié, A. *Los retrasados no existen*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.2003.

<sup>2196</sup> Lacan, J. *Sem XIX*. 2014: 129

<sup>2197</sup> Gutiérrez, M. 2018. "*Sobre la introducción de la psicosis en el débil mental*". AMP. IX Congreso.En: <https://congresoamp2018.com/la-introduccion-la-psicosis-debil-mental/>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>2198</sup> Laurent, E. *Estabilizaciones en la psicosis*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1991: 41.

<sup>2199</sup> Bruno, P. "*Sobre la debilidad mental*". *Rev. Ornicar?*, revue du Champ Freudien, n°37, 1986: 42.

*La debilidad mental. Desde el psicoanálisis de orientación lacaniana*<sup>2200</sup>, de José Rubio Ferrer, es un exhaustivo trabajo sobre el tema que no podemos dejar de referenciar. Comenta que la debilidad mental tiende a quedar al margen de las consideraciones subjetivas, se sitúa como límite de la patología psiquiátrica y se ubica como déficit neurológico, es decir que, por lo general se elimina cualquier atisbo de causalidad psíquica... Lacan subvierte este orden en un pasaje de su Seminario XI: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), donde, un tanto de pasada, postula una causa psíquica para la debilidad mental. Es, sin duda, la referencia *princeps* de esta alteración donde dice: "...cuando el primer par de significantes se solidifica, se holofrusea, obtenemos el modelo de toda una serie de casos", entre los casos que enumera está la debilidad mental...En este sentido, la significación actual de este concepto, apunta, no es algo tan natural ni espontáneo como se supone, sino que tiene una historia, ha sido producido por la psiquiatría moderna...el término de debilidad ha desaparecido prácticamente de todos los lugares, no existe más.

En el DSM todo este campo semántico está designado por el término de retraso mental. Esta abolición es una primera manera de captar la holofrase significativa. La noción de debilidad mental: con Pinel hacia 1800, se produjo la categoría nosográfica de la "idiocia". En este sentido, Rubio, localiza dos operaciones nosográficas fundamentales: una se produce con el paso de la noción de "necedad" al concepto moderno de "idiocia". Y la segunda paradoja se localiza en el paso del concepto de "idiocia" al de "retraso mental", otro cambio epistémico significativo.

Esta transformación la realizó A. Binet un siglo después de la anterior, hacia 1903. Con lo que el concepto de retraso mental se impuso absolutamente. De esta operación emerge la paradoja psico-educativa; a la vez que se sustituye el significativo de excepción "déficit orgánico" por otro de proporción: "retraso intelectual". La paradoja del débil en la psico-educación consiste en que los niños afectados de "retraso", a pesar de nutrirlos educativamente, no se desarrollan. El déficit orgánico no equivale a un déficit educativo. El déficit propuesto por la psiquiatría, en realidad corresponde a la falta de falta subjetiva, puesto que la falta como tal es producida por el funcionamiento del significativo.

Desde el punto lacaniano, continua Rubio, la cuestión cambia radicalmente de registro, cuando se explica la debilidad mental desde la constitución como Ser de lenguaje, es decir desde "la función y campo del lenguaje y la palabra", desde el inconsciente estructurado como un lenguaje. De ello se desprenderían dos principios fundamentales: -Que el sujeto de la debilidad *no es ninguna entidad psio-biológica*, que las dificultades que se puedan localizar no corresponden a la capacitación neurológica, ni formativa, sino a la dialéctica propia del lenguaje, es decir la articulación entre la red simbólica que envuelven la vida del hombre y el deseo que preserva una parte viva e irreductible al significativo.

-Y que el objeto que está en juego para el ser de lenguaje, *no es la realidad sino el propio significativo y sus efectos de sentido*.

Para Lacan la inteligencia humana no es la capacidad cognitivo-mental. Lacan en el *Seminario V* expresa esta cuestión con mucha claridad, dice: " la operación esencial de la inteligencia, consiste en formular el elemento que corresponde al establecimiento de una proposición con una x...Quizás *-el hombre-* se distingue de los animales por su inteligencia, pero en esto la introducción de formulaciones significantes es primordial"<sup>2201</sup>. Lacan está indicando que no es tanto la inteligencia como capacidad sino la trama significativa y la producción de la falta como "incógnita" propia del ser de

---

<sup>2200</sup> Rubio Ferrer, J. *La debilidad mental. Desde el psicoanálisis de orientación lacaniana* Texto realizado para la defensa del Diploma de Estudios Avanzados en Barcelona en junio de 2006. Rev. Sección Clínica de Barcelona. ICFB. NODVS XIX. 2006. En: <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=236&rev=33&pub=1>. Recup.: Octubre 2020.

<sup>2201</sup> Lacan, J. *Sem V*. 1999: 66

lenguaje. Y, concreta Rubio, para la debilidad mental se produce “una significantización excesiva del sujeto originario sin dejar rastro tras de sí, sin producir el objeto metonímico caído fuera del discurso”.

El débil funciona “como si toda la realidad originaria pasara al campo del significante, sin producirse un resto de la operación”. Si el sujeto barrado se produce claramente y habría deseo inconsciente -circuito insistente-, la cuestión propiamente dicha, sería que “esta falta del orden del significante (*verdrägung*) no se anuda con "otra cosa" de fuera (*unverdrägung*)”, que Lacan refiere como el objeto metonímico.

Por tanto, Rubio, en su texto apunta a una hipótesis: en la estructura del sujeto débil sería *la ausencia del significante fálico*, la falla estructural a partir de la cual se explica el fenómeno clínico. Pero lo particular del débil mental, diferencia con la psicosis, es que a la vez que falta el significante fálico, al mismo tiempo en el inconsciente está y funciona el Nombre del Padre:

-El Uno del débil. E. Laurent, indica que la holofrase, es decir el S1S2 sin intervalo, funciona como un Uno solo, el Uno del débil tiene la particularidad de tener el S2, es decir que está, a diferencia del psicótico, dentro del discurso.

-Un padre en lo real. Éste sería el caso indicado para la debilidad: no habría marca de una existencia exterior.

Quizás la verdadera cuestión acerca de la debilidad mental, desde el psicoanálisis de orientación lacaniana, hipotetiza Rubio, es por *la ex-sistencia en lo real de "algo que rechazar"*: una falla en un significante en lo real, parece que no haya extracción de goce. Para el débil no habría goce separado del Otro y, por lo tanto, no hay lugar del sujeto en lo real.

A la luz de esta aportación, se puede comprender lo que se llama "rechazo simbólico" y el "rechazo en lo real", a colación de la famosa "mentira del débil": del débil se dice que miente respecto de la falta del Otro, que miente como rechazo del saber. Está claro que no quiere saber nada de lo sucedido, que *se niega a cuestionar al Otro*, rechazando la falta del terapeuta y restituyendo la completud del Otro: por eso el estatuto de la mentira en el débil es la “inocencia”, no sabe que miente respecto de una ex-sistencia verdadera.

#### **10.4.8.b. Interrogantes Epistémicos. Operar con la Debilidad Mental.**

Raquel G. Ferrer<sup>2202</sup>, recuerda que en la debilidad mental se puede captar la debilidad de la posición subjetiva en las ideas del sujeto, con mucha facilidad. Por estructura, trabajar la cuestión de la psicosis desde la debilidad mental va de suyo, ya que en la debilidad la posición del sujeto es muy próxima a la psicosis.

Se parte del retraso más o menos acusado que se percibe en la infancia, bien en el momento del nacimiento o en el transcurso de la infancia cuando se detecta que las adquisiciones son más lentas. A partir de aquí el niño es causa en la familia, en el peor de los casos es objeto pegado a la madre ejemplo perfecto de la boca de cocodrilo. En el mejor de los casos es sujeto dependiente y subsidiado socialmente que puede vivir con dignidad. La posición subjetiva en el sujeto débil, está referida en el reconocimiento del Otro: cuando esto se produce nos encontramos con “una subjetividad muy particular que puede oscilar en el orden simbólico entre la holofrase y la metáfora delirante”.

Otro de los problemas, creemos, que presenta la clínica "líquida" actual es, por una parte, el *diagnóstico diferencial entre las psicosis y los autismos infantiles*, como luego se verá, máxime cuando hoy en día casi cualquier trastorno del desarrollo infantil resulta etiquetado o bajo el acrónimo de *TDH* (trastorno por déficit atencional), Hiperactividad etc, o trastorno del Espectro Autístico. Siendo la categoría de "espectro" un auténtico "cajón de sastre" donde se toma un rasgo concreto para someterlo a una gradación

---

<sup>2202</sup> García Ferrer, R. "Externalidades, concepto económico. La subjetividad débil". 2020.  
En: <https://www.elp-cvalenciana.org/congreso-amp/Recup.>: Octubre 2020.

cuantitativa, no es de extrañar la sobreinflación, hasta llegar al límite de la epidemia, de los trastornos autísticos. Y, sin embargo, es otra hipótesis: tampoco sería descartable pensar los autismos como una suerte de psicosis no desencadenada, sostenida por la defensa de la debilidad mental.

Y, finalmente, es casi una constatación cotidiana, como la degradación del universo simbólico, su disgregación y gasificación sumada a la moral superyoica del consumidor-deudor-empresario de sí, propios del funcionamiento neoliberal que el discurso del Capital reclama, trae de suyo *una suerte de "debilitación mental" de la época actual*.

Que el lazo social se volvió voluble, ligero, sin anclaje, pueril y, al mismo tiempo, suspicaz, rígido, sordo e impermeable, que el mundo se infantilizó y adolescentizó da cuenta cotidiana como algo en la relación con el universo simbólico o, más bien, con su "plasticidad", fue cambiando en las subjetividades humanas.

Lo que resulta sumamente interesante es este digamos: progresivo desplazamiento de la posición "sintomática" como efecto del lenguaje sobre el discurso, a la posición de "fenómeno", tanto el psicótico, la debilidad como el psicosomático, es decir: el *despojamiento y supresión de la barra separadora entre S1-S2* simultáneo a una coaptación holofraseada entre S1S2 y cuyas consecuencias daremos constancia en el correspondiente apartado político.

#### 10.4.9. Cuerpos Autísticos.

##### 10.4.9.a. Antecedentes y etiopatogenia.

*Los autismos*<sup>2203</sup>, como el resto de las afecciones psíquicas, también tienen su historia, tal y como ha sido objeto de reflexión en capítulos anteriores.

Respecto de esta patología, sin duda, la más reciente entidad nosológica de peso, encontramos antecedentes en Seguín, Moreau de Tours en el siglo XIX hasta De Sanctis y Heller que alimentaron el debate sobre la alienación y la *dementia infantilis*.

Eugen Bleuler, a primeros del XX, junto con Jung, acuñó el término *autismus*, derivado de la noción autoerotismo, confirmando con ello su adscripción a las ideas freudianas. Más tarde L. Kanner, H. Asperger, las concepciones psicoanalíticas de M. Klein, M. Mahler, B. Bettelheim, D.W. Winnicott, D. Meltzer, F. Tustin, E. Bick, B. Golse y J. Lacan, junto con F. Doltó, M. Mannoni o Rosine y Robert Lefort darían un soporte teórico-clínico a las afecciones psicóticas y autísticas infantiles.

En la actualidad y al costado de la actual clasificación DSM V, la CIE 10 de la OMS contempla el capítulo F80-F89: "*Síndromes y trastornos con desarrollo psicológico alterado*". El paradigma neurocognitivo ha hecho del autismo su más señero baluarte centrando sus investigaciones en la búsqueda etiológica de tipo: afecciones pre-, peri- o postnatales, alteraciones estructurales del cerebro, enfermedades dismetabólicas, factores genéticos, infecciosas, vitamínicas, etc, llegando, al límite de tomar en consideración la posible etiología intestinal<sup>2204</sup>.

Desde el psicoanálisis freudolacanian, en absoluto se descarta la posible concomitancia de factores orgánicos en el origen del autismo. Pero no hace de esto un origen último al que remitirse: la prueba viene dada por la cantidad de niños que padeciendo las supuestas causas descritas no desarrollan dicha afección.

Cuando un niño apenas construye su mundo porque está completamente alienado al Otro, algo que en la medicina es atribuido al daño cerebral mismo, ya no se distingue

---

<sup>2203</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018: 222-225.

<sup>2204</sup> A este respecto poseemos innumerables "anécdotas", por definir las así, sino fuera por la dramática subjetiva que esconden

entre una causalidad psíquica y la orgánica. En la medida que el niño muy grave se le sitúa como objeto del Otro quedando a merced de una angustia absolutamente invadente, bien se puede suponer la constatación estadística de la concomitancia orgánica en los casos de psicosis infantil.

Para Lacan<sup>2205</sup>, sin embargo y más allá de cualquier condicionamiento cerebral, si a cada ser humano se le “supone que puede acceder a una posición subjetiva habría implícita una *cierta elección subjetiva por parte del niño*”. Elección insondable y no racional, pero elección al fin. Por ello, según un gran especialista, M. Egge<sup>2206</sup>, la causalidad del autismo vendría dada por “la falta de agarre simbólico del niño a su Otro ya sea porque el niño es tomado como objeto por el Otro o porque no logra, a pesar del ofrecimiento de sus padres, salir de tal estado de objeto puesto que no es capaz de diferenciar entre el registro de lo simbólico y lo real”.

A diferencia del neurótico, puntualiza Egge, para quien lenguaje y goce son dos, lo Uno y el Otro, “para el autismo solo existe lo Uno”. Al autista le faltaría una primera spaltung, una primera división entre el representante simbólico de su ser subjetivo y el representante del Otro que introduce el mundo exterior; no hay deslizamiento significativo sino pura repetición, ecolalia: las palabras provienen del Otro y se confunden con el propio ser.

Para Lacan, “los niños autistas y psicóticos también están situados en el lenguaje, pero no en el discurso; desde el preciso momento en que su lenguaje es autorreferencial”. De ahí que no entre en el mundo de la demanda, permaneciendo como algo cerrado y oyéndose solo. Al quedar el Otro estructuralmente excluido de su mundo su palabra ya no le sirve para decir, sino para gozar. En las psicosis, la función del N. P. no ha podido intervenir<sup>2207</sup> para separar al niño de la alienación al Otro. Como las operaciones de alienación-separación son defectuosas, el Otro estará saturado por el niño objeto, con el resultado de no poder separarse del Otro y su goce.

Dicha forclusión del N.P. interferirá en la posibilidad de dar un significado y poder subjetivar ciertos acontecimientos como el sexo, la muerte, la procreación etc. Por tanto, los mensajes, en su certeza inefable, se le impondrán de manera absoluta involucrando su subjetividad. Ahora bien, esto es importante, no es solo el operador del N.P. la única forma de suplencia del agujero en lo simbólico: como se dijo, por el hecho de habitar el Lenguaje el sujeto puede poner a trabajar otras invenciones que hagan efecto de suplencia: formalizando con ello una clínica que se denominó borromea.

Bajo esta perspectiva, la del último y muy último Lacan, las referencias al cuerpo y la invención de un sinthome –bajo una clínica de extracción del goce que permita otro anudamiento estabilizador– cobran un valor novedoso. Es cierto, por otra parte, que la *diferencia entre las psicosis y el autismo* no quedan nítidamente diferenciadas siendo motivo de apasionados debates entre los practicantes.

En las psicosis infantiles, el trauma va a estar constituido por un suceso en el que el agarre imaginario al Otro se rompe revelando su inconsistencia. Con que lo simbólico queda desregulado, llegando incluso a la pérdida de la palabra. Mientras que en el autismo no se puede identificar el momento preciso de desencadenamiento<sup>2208</sup>. Para el matrimonio Rosine y Robert Lefort, el autismo respecto a la esquizofrenia infantil tendría una estructura que le es bien definida ya que, entre otras cosas, el autista no delira ni presenta una escisión entre el mundo exterior y el interior. Si en las psicosis, el Otro y el objeto están presentes, aunque reales, en el autismo no hay ni un Otro ni objeto. Si en uno hay pulsión y es el Otro el que goza, en el autismo el goce se iguala a la destrucción y solo queda la pulsión de muerte. Por tanto, si bien para algunos nos

---

<sup>2205</sup> Egge, M. *El tratamiento del niño autista*. Ed. Gredos. Madrid. 2008: 185.

<sup>2206</sup> Op.cit.: 2008: 124.

<sup>2207</sup> Op.cit.: 95.

<sup>2208</sup> Op.cit.: 141.

encontramos con estructuras netamente diferenciadas para otros no son más que modalidades distintas de defensa frente a un real intrusivo, a pesar de presentar distintas manifestaciones.

Desde esta posición, el autismo como defensa precoz de la psicosis no prevé una forclusión del Otro, que quedaría reducido a un puro real; sino que el Otro simbólico estaría bien presente desde el inicio, aunque en su forma más elemental: como alternancia para abrirse a la seriación. Que el sujeto autista no logre inscribirse en el Otro dado que no es confiable, no implica que el Otro no exista dado que parece bastante evidente que el sujeto desea ser sostenido.

Por nuestra parte, y retomando comentarios anteriores, hablaríamos acá de una suerte de *xenopatía generalizada*, donde el sujeto no ha sido concernido y afectado por el Lenguaje de manera tal que, sin enganche ni amarre alguno, el sujeto (a la espera), queda absolutamente desarbolado y a merced del Otro: ha habido *significantización pero no la operación de incorporación*, hay trazos, imágenes y huellas pero estas no quedan en lo real como significantes, imágenes o letras de un cuerpo real. Por lo tanto, tampoco podremos hablar de sentirse representado en el Otro, proceso que conocimos como de *afánisis*.

Perfectamente podríamos hablar acá de esa carne Otra, que ni siquiera es ya el Cuerpo de lo Uno, propio, que encontramos en las psicosis. Que el Autismo sea una defensa contra las psicosis, contra lo real del Otro y la existencia corporificada es algo que bien puede constatarse clínicamente. Es lo que podemos formular (10.3.5.a.) como:

***Cuerpos Autísticos: S1. No Alienación ni Separación, no xenopatía ni afánisis. El Otro resulta absolutamente ajeno (lo cual no implica que no se defienda de él).***

#### **10.4.9.b. Clínica de los autismos.**

A partir de estas formulaciones previas se podrá entender la *sintomatología* clínica<sup>2209</sup> que muestran los autismos.

Inicialmente, ya los padres refieren signos premonitorios que están presentes de manera temprana como: la imposibilidad de capturar la mirada, la ausencia de reacciones tónicas, la ausencia de lenguaje, la aparición de estereotipias, la falta de simbolización en el juego etc. Como mecanismos de autodefensa: el autista se defiende con su clausura para no quedar a merced del Otro. Las repeticiones: el niño autista, busca un orden rígido. La alternancia rítmica: el vaivén introduce una alternancia inscrita en el cuerpo. Su previsibilidad holofraseada, se trata de una regulación simbólica mínima que desangustia. También el ritmo corta la angustia porque al incluir una mínima ley estructurante se induce una espera.

Por otra parte, operaciones de autoconstrucción: encender-apagar, abrir y cerrar, entrar-salir, se muestran como intentos de producir una separación, aunque para ello dirija su atención a saberes aparentemente absurdos. Con el trabajo de la alternancia, el niño intenta encontrar un anclaje por sí mismo, sin implicación del Otro. Es lo que puede dar cuenta de las estereotipias, del balanceo o de las ecolalias, como un intento de vaciar el cuerpo del goce invadido. Los objetos autísticos -que no son de mismo orden que los transicionales, metafóricos, o del fort-da del carretel freudiano- no tienen una función de juego sino de barrera frente al Otro al mismo tiempo que lo aíslan. Dicho objeto no tiene un estatuto de representación simbólica ya que es real, por eso se lleva hasta el infinito.

Del cuerpo autístico también llega a ser característico: el congelamiento de los afectos, como la ausencia de dolor, la ausencia de emociones, de mirada o de indiferencia a las personas que toma por referencia. De manera tal, que la consideración del cuerpo como

---

<sup>2209</sup> Op.cit.: 125.

un objeto no solo vale para el suyo propio sino para el de sus semejantes. Así, los gritos, las auto- o hetero- agresiones pueden constituir todo un trabajo sobre el goce invasivo para poder controlar el propio cuerpo percibido como Otro. Por otra parte, el No al Otro, no necesariamente se refiere a un contenido particular siendo un no defensivo, preliminar a cualquier declaración de demanda.

Resumiendo, síntomas como modalidades básicas de defensa hacia un Otro persecutorio: negándolo, cerrándose al mundo exterior, cuyo extremo lo encontramos en el llamado autismo en concha. O agrediéndolo, para regularlo y limitarlo en su supuesta voluntad de imposición.

#### 10.4.9.c. Interrogantes Epistémicos. Operar con los autismos.

Sucintamente: ¿cuál sería la dirección del tratamiento ante las psicosis infantiles y en el autismo<sup>2210</sup>?. Este tema, constreñido actualmente y de manera minoritaria al ámbito autístico cada vez cobrará mayor importancia. Y no tanto, como pudiera suponerse, por una auténtica inflación de los casos autísticos (que la hay) como que, efectivamente, las condiciones discursivas de flacidez reguladora pero impositivas en su intrusión gozante, van a provocar la emergencia de un mayor número de sujetos con estructuras y posiciones limítrofes, poco definidas o desanudadas del lenguaje. Lo cual pone en la picota los principios que se proponen como una orientación generalizada.

De entrada, dejaremos claro nuestro rechazo a ejercitar una “domesticación o maquinización” alguna del niño autista por medio de prácticas de orden neuroeducativo y cognitivo-conductual, entre otras cosas, porque no aportan una solución deseada ni son éticamente sustentables.

Si tomamos las sugerencias de Antonio di Ciaccia<sup>2211</sup> respecto al hecho que el niño autista también está en el campo del Lenguaje, aunque a menudo no hable, y que su lenguaje es algo cerrado, que no hay demanda al Otro, se trata: de proponer al autista “un lugar que tenga un efecto pacificador haciendo que los muros alzados contra la intrusión del mundo exterior se vuelvan más permeables” a fin de producirse como sujeto. Lo fundamental para un niño autista es encontrar su lugar en un Otro regulado para ser sostenido en su posición subjetiva: esto es, permitirle poder anclarse e inscribirse en el Otro. El autista buscaría pues, un lugar en consonancia con su estructura para propiciar el pasaje de una condición de clausura hacia una apertura al Otro como garante.

Este proceso de construcción de un sentido propio, según M. Egge<sup>2212</sup>, pasaría al menos por cuatro tiempos: 1.-De la alternancia, al Otro regulado; 2.-Las primeras construcciones; 3.-La metonimia en las construcciones; 4.-Las clasificaciones y por fin, 5.-La enseñanza. La posición del terapeuta<sup>2213</sup> debe estar condicionada a un lugar “pobre en saber”, proponiéndose como compañero del sujeto para sostenerlo en su construcción de un mundo menos intrusivo a través de una invención que lo lleve a restablecer un lazo social. Para ello, el terapeuta, el llamado “operador”, colocado en posición de testigo debe sostener la construcción del paciente con sus preguntas<sup>2214</sup>. Cuestiones que son más bien solicitudes para garantizarle su lugar de saber. Lo cual no se puede reducir a una posición pasiva, sino que se trataría entonces, de saber-no-saber sobre qué elaboración corresponde al niño psicótico.

---

<sup>2210</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. 2018: 228-230

<sup>2211</sup> Creador en 1973 de la *Práctica entre Varios* en *Antenne 110*, en Bruselas. En: AA.VV. “*La práctica entre varios*”. Cuadernos de psicoanálisis. N° 28. Ed. EOLIA. Bilbao.2003.

<sup>2212</sup> Egge, M. *El tratamiento del niño autista*. Ed. Gredos. Madrid. 2008: 172

<sup>2213</sup> Op.cit.: 82.

<sup>2214</sup> Vemos acá la laboriosa labor de colocarse en el lugar de un Otro barrado, de una Lalengua, no intrusiva pero que nombra y ofrece significantes, letras e imágenes a la "espera" que puedan encarnarse, corporizarse, posibilitando que el sujeto quede inscripto a un Otro menos amenazador.

Por lo tanto, es importante, sin dejar de lado la irrupción de la sorpresa, ir al mismo paso que la construcción del niño. Para el trato con el sujeto del autismo, A. Di Ciaccia diferencia cuatro puntos necesarios: 1. Disyunción entre lugar y sitio; 2.-El Otro de la palabra, vaciado del goce mortífero, que reconoce; 3.-El Otro regulado: el bricolaje propuesto deberá tener una continuidad espacio-temporal. Y, 4.-Los operadores, esos partenaires del niño psicótico que aplican las condiciones: compañeros, recordamos, que sean dóciles con el sujeto e intratables con el Otro persecutorio<sup>2215</sup>.

Veamos a que remiten cada uno de estos principios. "Dócil con el sujeto", significa decir que sí al sujeto, a su enunciación, a su cuerpo, a su objeto, a su saber y a sus construcciones. "Intratable con el Otro persecutorio": por eso, el sujeto no será el responsable del ataque de agresividad sino el operador el que debe hacerse garante de la integridad de los niños: el operador debe sostener de manera radical al niño para que se le deje en paz de esta invasión del Otro. "Asegurar una continuidad espacio-temporal": dada la perturbación simbólica padecida, la confusión espacio y tiempo será patente: será cuestión de inventar "microambientes", los llamados por Miller *lugares Alfa*<sup>2216</sup>, bajo la forma de talleres, por ejemplo: todo debe ser previsible, si ese es el deseo del niño, para que del Otro pacificante le pueda llegar un ofrecimiento para hacerse sujeto. Dar lugar a un Otro regulado: saber hacer con un estilo propio y su sentido del humor, con los propios intereses y el propio cuerpo. Asumiendo la responsabilidad en primera persona, pero saliéndose del puesto del único compañero del niño para hacer entrar también a los otros. "El Otro del Lenguaje. Jugar con la palabra": como broma, como semblante, agujereando las palabras y recurriendo al sinsentido como un material cualquiera para dar lugar a la enunciación particular del niño. "Intervención del "tercero": que sostiene una función de barrera manteniendo a distancia al Otro inmiscuyente, que está pegado en una relación dual. y evitar una confrontación especular.

En resumen: hacer preguntas, usar los talleres o actividades de la vida diaria, apelar a sus intereses, nombrar al niño con un tercero, llamar a los objetos directamente, recordar una ley que afecta al operador mismo, dirigirse al Otro en nombre del sujeto etc., son algunas posibles modalidades.

#### **10.4.10. Una Terapéutica que no es como las demás. Interrogantes. El "escabel".**

Cercanos ya al final de este apartado, no pretendemos enunciar nuevos principios de intervención o acompañamiento cuando del *ser corporante* se trata.

Pero es cierto que, si ponemos el acento en las condiciones de construcción subjetivas, tomando al cuerpo como uno de los grandes real y poniéndolo en el centro, emergerá una perspectiva distinta. ¿En qué consiste un acompañamiento?, ¿se puede acompañar a alguien sin que medie demanda alguna?, ¿qué sucede si el sujeto no subjetiva nada

---

<sup>2215</sup> Fórmula original de presentación del Otro que sigue la senda del lugar del "notario", del escriba, propuesto por Lacan, o la "neutralidad benevolente" freudiana.

<sup>2216</sup> "Un Lugar Alfa no es un lugar de escucha. Hoy día, un lugar de escucha es un sitio en el que un sujeto es invitado a desahogarse sin medida. Se dice que la puesta en palabras alivia. Un Lugar Alfa es un lugar de respuesta, un lugar en el que el parloteo toma forma de pregunta y la pregunta misma gira hacia la respuesta. No hay Lugar Alfa sino a condición de que, por la operación del analista, el parloteo se revele como conteniendo un tesoro, el tesoro de un sentido otro que valga como respuesta, es decir como saber llamado inconsciente. Esa mutación del parloteo se sostiene de lo que llamamos la transferencia, que permite al acontecimiento interpretativo tener lugar, acontecimiento interpretativo que supone un antes y un después, como decimos clásicamente. Para que haya Lugar Alfa es necesario y suficiente que se instale el lazo por el que "el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida", encontrándose el sujeto desde entonces conectado con el saber supuesto del que ignoraba él mismo ser la sede". Miller. J. A. "Hacia PIPOL 4 - Contexto y apuestas del Encuentro - Textos fundamentales". En: [http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas\\_online/textos/miller\\_hacia\\_pipol4.html](http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/miller_hacia_pipol4.html). 2009. Recup.: Junio 2020.



reintegrando su malestar a la condición general de su carácter? No vamos a ir por ahí, ya hay mucho escrito. Pero sírvanos este lugar para plantear cuanto menos algunas interrogantes.

Quede claro que todo tratamiento es tratamiento de lo real del sujeto, es decir, de aquello que por su condición de intratable, inabordable e irreductible es fundamento paradójico, contingente e imposible sobre el que el semblante, que nos constituye, toma cuerpo. Bien se puede decir que *somos nuestras defensas frente a nuestro real mismo*. Curiosa aporía: somos tanto aquello que nos da vida (lo real) como muerte (lo simbólico); somos tanto aquello que no nos deja poder ser, como aquello que posibilita dicho poder ser y, por tanto, nuestro no poder ser.

Es por esto que de lo real no hay cura alguna, no puede haberla, en tanto su condición incurable lo es de la vida misma. Pero sí que hay trato, tratamiento, urbanidad, lazo, civilidad, cortesía. Entonces: ¿qué hay que cambiar cuando de una clínica corpórea venimos a remitirnos?, ¿que conservar?, ¿qué es y cómo opera el psicoanálisis? Seguir pensando los cimientos epistemológicos que sustentan los ladrillos simbólicos que comandan el cuerpo del Otro contemporáneo, es una respuesta que no debemos dejar de lado si queremos estar a la altura que la Época requiere.

Pues tal y como sentencia E Morín: "hemos de conservar la idea de la revolución revolucionando la idea de conservación"<sup>2217</sup>.

El Psicoanálisis, acá se ha enunciado, no es del orden ontológico ni moral, no prescribe ni dictamina orden alguno al que el sujeto debe ajustar sus elecciones. Tampoco el psicoanálisis es una terapia como las demás, donde se busca el retorno a una homeostasis de la economía libidinal supuesta; es por eso, porque no busca curar cura por añadidura.

El psicoanálisis es, básicamente, una experiencia de la palabra, del Lenguaje: un tratamiento de lo real por lo simbólico. Sin embargo, este horadamiento del goce, esta muerte de la Cosa, depende a su vez de la carga libidinal, proteica y protética, de la palabra misma. ¿Qué hacer cuando la palabra apenas ahuyenta, desplaza o sustituye a un goce inflacionado y petrificado? Hoy, más que nunca, numerosos fenómenos políticos lo confirman, es necesario estar advertidos de esta caída del Padre, de los ideales, de los mitos, de los ejes vertebrantes de determinada estructura simbólica<sup>2218</sup>. Con los efectos desreguladores y la desinserción discursiva que convoca.

Y llevándolo al terreno subjetivo: ¿habremos de hablar acá del *pool* de recursos simbólicos e imaginarios, somáticos y semánticos que habita en cada sujeto en eso que hemos llamado el Otro? Sabemos que las elecciones vitales que condicionan la posición existencial de cada ser humano vienen dadas por su determinación estructural, también por su insondable decisión, por la contingencia de sus encuentros y por su saber-hacer con el goce; sabemos que la estructura simbólica es consustancial a su posición corporal y que estas, a su vez, no vienen dadas de antemano sino que se van constituyendo en un trayecto que no es ni homogéneo ni definitivo. Sabemos que su desestabilización puede producir un fracaso subjetivo o que el sujeto puede responder, "enterándose" o haciendo algo con Ello (Eso). Sabemos que muchas de las respuestas no alcanzan dicha categoría sintomática, sino que quedan como meras suplencias, lo que Miller denominó: un "escabel".

Bajo esta tesitura, la de un posible tratamiento orientado de lo real a través de lo simbólico y sus semblantes deberemos poner, de entrada, el acento no sólo en que el inconsciente hable sino en leer la inscripción, *la repetición de las huellas del Uno del*

---

<sup>2217</sup> Morín, E. *Introducción a una política del hombre*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2002: 182.

<sup>2218</sup> Y quede constancia acá, que este alegato no va a favor de promocionar nostalgia alguna por el Padre perdido. Al contrario. Nada niego que este operador simbólico no deje de ser un accidente en la historia acontecida del Otro, del universo simbólico. Nostalgia, ninguna. Otra cuestión, es tratar de vislumbrar que se puede hacer en este estado de cosas, es decir, con la configuración simbólica contemporáneas y las determinaciones que lo conmemora.

*goce que itera en cada quien* llevando el tratamiento a una elucidación de la posición subjetiva respecto a la naturaleza de la pulsión.

Ante esta precarización del Otro y su suposición de saber, no solamente intervendremos sobre el "inconsciente transferencial", en su versión metafórica y metonímica, aquel que puede dejarse descifrar como mensaje de deseo reprimido a partir de las formaciones del inconscientes; sino también sobre el "inconsciente real", el de las representaciones de cosa, freudianas, la matriz del fantasma, ininterpretable, producciones de goce, con el que puede operarse mediante aquellas "maniobras quirúrgicas" que el goce pone a disposición para su tratamiento: operaciones que pueden ser: de secuenciación y alternancia, de anudamiento, suturas, inserciones, de trasplante, de extracción, extirpaciones, de borde, de membrana, pero también, de atravesamiento, de reducción, de injerto, de artificio, de suplencia, ensamblajes, articulación, regulación o de condensación, y que el sujeto muestra con el testimonio de su entramado sintomático.

En la cesión, en el desprendimiento por medio de la palabra (o la acción, en el caso del juego infantil), el sujeto irá dando cuenta de un testimonio único y particular que va a pasar por la fascinación, por el deseo, el trauma o el síntoma entendidas estas como formaciones que vehicularon las diversas "modalidades electivas de transmisión" empleadas en su proceso constitutivo: la sugestión, la transferencia o la resonancia (y que no sin razón se solapan a la ignorancia, el amor y el odio como las grandes pasiones del ser).

En eso, pues, consistiría una orientación clínica hacia un "*ser sin esencia*" que no pase por las identificaciones alienantes hacia ciertos ideales postizos: aquella, en la que "la causa del sujeto haya podido efectuar el franqueamiento que va desde el semblante a su haber de goce" separando lo Uno del Otro hasta discernir como el significante transmitido pasó a ser incorporado y corporizado, significantizando al sujeto.

Si entre la psicosis (un tener sin ser) y la debilidad mental (un ser sin tener) no hay más que escoger, *solo de un goce extraído del cuerpo puede advenir la castración*.

Es de este modo como se propone leer no solo el cuerpo y sus acontecimientos somáticos sino también otras producciones expresivas del sujeto como pudieran ser el movimiento, la arquitectura, la pintura, la poesía, la escultura, la mímica, el diseño, la danza, las performances, las instalaciones etc.

Excrpciones como somatogramas, somatoglifos, gestemas o quinemas que, en el trazo espacial de su satisfacción, hienden, recortan, vacían, delimitan o contornean -al modo suplencias y anudamientos de orificios tópicos- aquello que resultó mortificado por el Otro significante. ¿No podemos ver en el juego o el movimiento el testimonio escrito de un deseo del cuerpo?, ¿no escuchamos en las diferentes producciones fantasmáticas del sujeto el juego de trenzados y cadenas tejidos sobre las singulares modalidades de goce, que por ser indecibles determinan el singular estilo escritural de cada quién?

A este respecto, Laurent, en su apartado *La carne de la interpretación*, de su texto<sup>2219</sup>, que la memoria, es la huella del goce dejado por el primer objeto perdido, por la imposibilidad de repetir de manera idéntica el encuentro contingente con el goce. De esta manera, *la interpretación debería apuntar a lo nuevo en la juntura entre sonido y sentido*. La interpretación, nos dice debe ser neológica, equívoca y resonante. La interpretación deviene, entonces, *puntuación, epifanía del texto del sujeto haciendo un agujero del sentido*. Es decir, "la interpretación como acontecimiento del decir"<sup>2220</sup>: entre la posición del sujeto supuesto saber (falta de Ser) y la del tener que ratifica los efectos de suposición en nombre de la verdad.

Tenemos pues, una interpretación a-semántica que reconduce al sujeto a la opacidad de su goce reenviándole a una ausencia primitiva. Si lo escrito, es la única dimensión del lenguaje que puede inscribir el agujero de sentido en lo imposible, en la experiencia

---

<sup>2219</sup> Laurent, E. *El nombre y la causa*. Ed. IIP. Conicet. Córdoba. Buenos Aires. 2020.

<sup>2220</sup> Op.cit.: 81.

analítica *se podrá seguir el trabajo del texto que reduce la abundancia de sentido a la inscripción de una letra* y el gancho del significante que se produce<sup>2221</sup>. La “interpretación corte”, pues, reenvía la palabra a la escritura de cada enunciado presente en su inscripción. La homofonía, incorpora la generalización del equívoco: “hacer escuchar al sujeto”, enuncia Laurent, un equívoco que permite hacer valer esta hiñcia palabra-escritura. Se trata de la “escritura-apoyo” que pone en valor los registros diversos del equívoco ampliando el campo de posibles interpretaciones y sentidos de nuestras acciones. Y, por fin, tenemos la “interpretación como jaculación”.

La “jaculación”, como decir del discurso con esta escritura que no hace cadena. La jaculación, define lo real de un efecto de sentido más allá del sentido de la palabra: la voz atrapa al significante como tal, separado de su significación. La interpretación, por tanto, que puede responder a la “escritura corporeizada”<sup>2222</sup> del síntoma, no solamente es un híbrido entre palabra y escritura que denuncia el lazo artificial entre el enunciado y la enunciación.

Habremos de dotarnos, en consecuencia, de aquellas mínimas condiciones para que el sujeto pueda saber-hacer-con-eso, pues lo acá planteado es la búsqueda del sujeto de la enunciación, no tanto desde su performatividad asertiva o yoica como el rasgo, la huella que lo representa y nomina ante el Otro.

La teorización lacaniana, de J.A. Miller, sobre la *angustia* como mediador entre goce y deseo, el síntoma, o la orientación hacia *un nuevo amor* -una suspensión de la imposibilidad a partir de la relación con la causa sin tener porqué quedar atrapado a un goce masoquista- junto con la actualidad del *deseo*, por nombrar algunos de sus hitos, nos abren toda una serie de caminos listos para ser revisitados. Es, en esta aquiescencia del sujeto en el interior de la pulsión que *se trata de saber-hacer-con lo insoportable de lo Uno* dando cuenta de las opciones significantes y de goce que tuvieron efecto como suplencia de la no relación sexual.

Que la subjetividad, en su melange fantasmática y pasional no deje de ser incurable, justo por eso, no exime a cada quien, de una elección ética, si así lo desea, hasta poder autorizarse a una escritura real-mente diferente de su estilo propio, es decir, de una respuesta, una solución, a la medida de cada cual. Recordamos con Lacan en su *Estadio del Espejo* (1949), que: “el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite del tu eres eso, donde se le revela la cifra de su destino mortal”<sup>2223</sup>.

Entendido así, el psicoanálisis, como una práctica que es sin standard, pero no sin principios, significa que algunos de ellos deben de mantenerse a toda costa, so pena de correr el riesgo de desvirtuar los rudimentos mismos de la práctica convirtiéndola en mera psicoterapia<sup>2224</sup> y lo que es peor, ir contra los fundamentos mismos de los cuerpos hablantes.

De esta manera, la práctica de la clínica analítica, desde la palabra y sus actos, bien puede entenderse como una “*pragmática del cuerpo*” desde una perspectiva positiva, posibilista (no en el sentido de un “comprender” que siempre lleva a un *mise en abisme* interminable de respuestas siempre reinterpretadas) donde el síntoma, siendo elevado a la dignidad de la cosa, en tanto escritura subjetiva, puede ser visto como una respuesta, una salida posible al enigma y misterio de los cuerpos dicentes, es decir de su imposibilidad y dilema inefables.

Abramos el turno para algunos interrogantes.

Especialmente cuando se abre la pregunta sobre el estatuto de los objetos de goce bajo

---

<sup>2221</sup> Op.cit.: 89.

<sup>2222</sup> Op.cit.:97.

<sup>2223</sup> Lacan, J. *EC* 1. 1990.

<sup>2224</sup> Ello no impide, sin embargo, que, en muy determinadas ocasiones, excepcionales y de urgencia subjetiva, puedan recurrirse a otro tipo de dispositivos, como los virtuales...justamente para relanzar la transmisión de lo no dicho o no sabido.

la indicación separar los objetos "a" de la técnica de los objetos "a" naturales<sup>2225</sup>. Y todo ello sabiendo, además, que existen ciertas modalidades de goce pulsional que no llegan a la categoría de objetos (los "cuasi " u *osbject*: más atrás hablamos del dolor, la respiración, la motricidad el aire...la sangre, la piel, la motricidad...). Pues a pesar que el propio Lacan llegó a paralelar los objetos de la técnica, los gadgets, a los del cuerpo lo cierto es que *existen objetos que facilitan la castración y otros que lo impiden*. Como dice Miller en "*Divinos detalles*": "Habrán percibido en mis ambages con este término perversión, que estamos en una frontera entre el postizo que hace olvidar y el postizo que recuerda la castración"<sup>2226</sup>.

Por otra parte. Este dispositivo (analítico) que subraya lo real de la huella de los signos de goce localizados en el cuerpo, no permite dejar de lado la inmanencia real de la presencia del analista en tanto semblante de transmisión pues supondría no tener en cuenta que justamente es "bajo dicha presencia, donde el objeto pulsional hace de causa y emergencia de un discurso"<sup>2227</sup>, al poner en juego la imposibilidad misma de la relación y devenir agente de castración y goce parcializados, es decir, de falta y deseo. Recordemos una vez más como, para J-A. Miller, *la presencia, anuda las funciones del amor y la pulsión*. En última instancia, el operador que acoge las palabras y acciones, ese Otro amable y pacificado que autoriza al sujeto en su saber e invención -por consiguiente, mutando ese Otro déspota del síntoma en otra posibilidad- no es más que el *deseo bajo presencia del terapeuta*. En la medida que el goce del inconsciente pase por el hallazgo contingente del deseo del Otro, es decir, por la "transmisión de una presencia deseante", un sujeto irá al encuentro de su objeto de goce en el otro.

De forma tal que dicho objeto causa va a ser -es otra de sus condiciones- el agente desencadenante de ese acontecimiento de amor al saber que es la transferencia. Por eso, dicha presencia debe ser la de alguien "en concreto", no anónima (por cierto, como lo que definimos como Madre).

Por su parte, como dice Laurent<sup>2228</sup> "si no hay otro real que el *plús de gozar metonímico*", es decir, que el sentido solo es plús-de-sentido en su efecto sobre el cuerpo, es por eso que la interpretación será la utilización de esa "resón" para aflojar el vínculo del sujeto con sus significantes amo. La interpretación, como la poesía, debe apuntar a lo nuevo, de ahí que sea neológica, equívoca y resonante, apuntando al goce a la hora de "extinguir un síntoma", como reza la feliz expresión lacaniana.

Lo cual nos lleva a decir unas palabras sobre "*el escabel*", que no va sin ese narcisismo primario que es "*el ego*".

Como comenta Araceli Fuentes en su exposición: el *escabel*<sup>2229</sup>, es un concepto ligado al de *sinthome*. Es difícil pensar el escabel sin la existencia previa del *sinthome* como anudamiento de RSI: "el escabel combina el narcisismo con la sublimación y es la manera en que el hombre se alza, se da notoriedad con respecto a otros. Entiende por ello que el escabel es el uso que un sujeto dado puede hacer de su síntoma hasta conseguir se aplaudido por eso".

El escabel implica el lazo social, por tanto. La misma autora<sup>2230</sup> nos dice que en la 2ª conferencia sobre Joyce Lacan se refiere a este para hablar de dicho concepto. El escabel, pone en juego tanto la sublimación como el narcisismo. Entendido como una sublimación: desde el "yo no pienso", en Joyce coinciden el síntoma y escabel.

---

<sup>2225</sup> Lo cual hace (volver a) emerger la cuestión de lo real de la presencia del analista.

<sup>2226</sup> Miller, J. A. *Extimidad* (1985-1986). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2010:107.

<sup>2227</sup> Tizio, H. "*Nota sobre la función del cuerpo del analista en la cura*". En: Enigmas del Cuerpo. Ed. Centro de Investigación y Estudios Clínicos (CIEC). Córdoba. Argentina. 2010.

<sup>2228</sup> Laurent, E. *El reverso de la biopolítica*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 276.

<sup>2229</sup> Fuentes, A. "*La clínica del parlêtre*". 2016. En: <https://www.facebook.com/Escuela.Lacaniana.de.Psicoanalisis/photos/a.399101183604986/542906812557755/?type=1&theater>. Recup.: Junio 2020.

<sup>2230</sup> Fuentes, A. *El misterio del cuerpo hablante*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2016: 178-179.

J. A. Miller<sup>2231</sup>, por su parte y de manera sumamente clara, según Guéguen, nos dice que "el escabel está del lado del goce de la palabra que excluye el sentido. Por el contrario, el goce propio del *sinthome* excluye el sentido". Miller<sup>2232</sup>, añade a continuación que creemos que tenemos un cuerpo porque hablamos y creamos un personaje de semblantes: es "nuestro escabel lo que hace que nosotros nos imaginemos tener un cuerpo cuando vivimos del ser", es decir, del parecer, de un universo de semblantes que el lenguaje nos propone. El escabel permite elevarse hasta creerse bello, es decir, imaginarse un ego (la idea de sí como cuerpo que tiene un peso, es precisamente lo que se llama el ego), "creer ser un personaje con una historia y también creer que su cuerpo se lo tiene", aun cuando, como dice Lacan, pase su tiempo levantando campamento.

"Saber hacer"<sup>2233</sup>, dice Fuentes, es el nombre que toma la responsabilidad del *parlêtre* en el *Sem.* XXIII. "Hacer algo con ese real incurable" que se fijó en mi cuerpo como un acontecimiento de goce me dará un relieve, al haber transformado el goce autista de mi síntoma en un *sinthome* que anuda R.S.I. Sólo entonces puede acceder a convertirse en una diferencia absoluta gracias al *sinthome* con el que el sujeto se identifica "adquiriendo una identidad que ya no es de semblante sino real". Es lo que me va a permitir construir un escabel, nuevo nombre del narcisismo en el que me afirmo a partir de lo más real que hay en mí.

Resumidas cuentas, una *Corpórica* que pretenda autorizarse como lacaniana, una *ant(r)o(po)logía de la carne*, no podría sino leer el cuerpo y sus acontecimientos somáticos, incluso motrices -hasta cierto tipo de producciones como la arquitectura, la pintura, la poesía, la escultura, el diseño, la danza, las performances, las instalaciones etc- no tanto su vertiente imaginaria estetiforme de forma bella ni tampoco su vertiente simbólica plena de sentido, al modo crítico o hermenéutico, tan postmoderno; como, más bien, leer sintomáticamente (la motricidad, la palabra, el gesto espacial que en su satisfacción, hiende, traza, recorta, vacía, delimita o contornea), al modo de orificios tópicos, aquello que resulta mortificado por el Otro significante: *leer lo real de la huella de los signos de goce localizados en el cuerpo*.

Poner el cuerpo al servicio del desencuentro y el malentendido puede ser, finalmente, una muy buena manera por la que surja otra enunciación, una *alteridad Otra* diríamos, un nuevo amor, o un bien decir algo menos tonto, en nuestro deseo y anhelo de elevar el *parlêtre*, los cuerpos-hablantes, a la dignidad de la Cosa.

Es por ello que, si el inconsciente ha sido uno de los nombres clave del sujeto en el pasado siglo, efecto del paradigma lingüístico que lo animó <sup>2234</sup> -y numerosos signos parecen apuntar hacia ello<sup>2235</sup>- el cuerpo (im)propio, será uno de los nombres privilegiados que queden para acoger la subjetividad en los albores del presente siglo<sup>2236</sup>.

---

<sup>2231</sup> Guéguen, P. G. "El escabel y el *sinthome*". 2016. En:

<https://www.congressoamp2016.com/uploads/5bd9e6bf7ffa0aa513952d38c43fde42e318f852.pdf>. Recup.: Junio 2020.

<sup>2232</sup> Miller, J. A. *El inconsciente y el cuerpo hablante*. Introducción al Congreso de Río. 2014. En:

<https://www.wapol.org/es/articulos/Template.aspintTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1> Recup.: Junio 2020.

<sup>2233</sup> Fuentes, A. 2020. "El trabajo del analista-analizante después del pase. ¿Es posible un nuevo vínculo en la Escuela a partir del síntoma-acontecimiento del cuerpo? (El desnivel entre el ser y la existencia)". *AIUNO 06*. Boletín del Seminario de la Escuela "El Uno solo: clínica y política". n° 6 // 28 de junio 2019. También en *Rev. Freudiana*, n.º 89-90. Barcelona. En: <https://www.freudiana.com/es-posible-un-nuevo-vinculo-en-la-escuela-a-partir-del-sintoma-acontecimiento-del-cuerpo/>. Recup.: Dic.2020.

<sup>2234</sup> Beuchot, M. *Historia de la Filosofía del Lenguaje*. Ed. FCE. México D.F.2005:9.

<sup>2235</sup> Le Bretón, A. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 2008: 71-77; Starobinski, J. *Razones del cuerpo*. Ed. Cuatro. Valladolid.1999: 51.

<sup>2236</sup> Lo irónico de este asunto es que, quizás, y dentro de no muchos años, lo más emancipatorio subjetivamente no será siquiera el uso generalizado de los medios cognitivo-virtuales como el encuentro con el real cara a cara, contingente e inefable -el paseo, la conversación, la lectura- que propicie el

Lo cual es más que motivo de animación para dar continuidad política a la investigación del tema planteado.

## 10.5. Una Política con los cuerpos hablantes: *Ética y Biopolítica de la Defferencia.*

### 10.5.1.-Planteamiento.

La política de los cuerpos, sobre los cuerpos y en los cuerpos es el único tipo de política que existe, no opuesta al espíritu, sino en un tejido que integra el cuerpo en el bios como una forma completa de vida. El cuerpo es un campo de batalla en el que las fuerzas de los seres humanos se enfrentan unas con otras en una lucha sin fin: lo que está en juego es la definición misma de lo que somos, pero también la de aquello que podemos llegar a ser<sup>2237</sup>.

Llegamos a la última parte de este trabajo. Donde la epistemología de los cuerpos desde una perspectiva del sujeto hablante pasado por los diversos paradigmas filosóficos de la corporeidad -y después de transitar por su clínica, su tratamiento y cuidado- confluyen en una teoría de la comunidad de los cuerpos.

Si los cuerpos del Lenguaje (y la Lengua) son lo común, no habrá Comunidad que no sea de los cuerpos. Hasta tal punto que cualquier cambio discursivo no dejará de trazar sus efectos, no solo en las subjetividades (a fin de cuenta las subjetividades, las corporalidades, no son sino el encuentro de la subjetivación con el discurso del Otro social) sino en los propios cuerpos. Es en este sentido que toda política, tal y como recalcó Foucault, *toda política siempre fue una biopolítica...somática.*

Con la caída de la potencia transformadora del universo simbólico a la hora de conformar cuerpos, crear ideales, identificaciones, hábitos, regulaciones pulsionales y anudamientos vinculares, la mirada contemporánea sobre la subjetividad se dirime apremiante en el cuerpo. Y si en algún momento ya se ha comentado la ingente proliferación de literatura sobre el cuerpo producida a partir de comienzos de este siglo, esta ha venido justificada, en su mayor parte, tanto por el lugar ocupado por los cuerpos en la sociedad actual como por las posibles reivindicaciones, estrategias o teorías de la emancipación desde los movimientos postcoloniales, queer, género, migrantes, feministas, étnicos, marginales, discapacidades, diferencias etc.

Desde la educación, el arte, el urbanismo, la sanidad, la estética, la economía, la gobernanza...*nada parece ser ajeno a los destinos del cuerpo.* De hecho, siempre lo fue, pero con los sucesivos cambios discursivos y la manera de relacionarse con el universo simbólico que nos habita, actualmente, los cuerpos resultan más concernidos que nunca. No queremos, ni podemos, hacer siquiera una reseña exhaustiva de Filosofía Política que nos llevaría mucho más allá de lo que es nuestra intención. En este apartado, trataremos de señalar las cuestiones que, a nuestra consideración, resultan candentes o problemáticas, tanto por lo que afectan al cuerpo mismo como por lo que estos determinan la suerte de una comunidad.

Para ello en una primera parte trataremos de discernir que tienen, y pueden decir, los cuerpos en lo social, desde la perspectiva del pensamiento y desde el psicoanálisis. Abundaremos, más tarde, en la fenomenología social de los cuerpos actuales. Para a continuación, tratar de sostener, siguiendo a Lacan, que cambios discursivos se han operado determinados nuevas configuraciones somáticas y expresiva: es lo que puede

---

surgimiento de lo Otro como acontecimiento novedoso, de testimonio y transmisión allá donde lo diferente pueda convocar algo distinto.

<sup>2237</sup> Esposito, R. *Personas, cosas, cuerpos.* Ed. Trotta. Madrid. 2017: 93.

llamarse sin rubor alguno: la "metafísica del Capital". Pondremos el acento en la teoría *Crip*, como alternativa política dignificadora de los cuerpos.

Y concluiremos con una propuesta que desde hace tiempo hemos articulado como una "*Ética de la Defferencia*", desde el encuentro entre J. Butler y Lévinas.

### 10.5.2. Cuerpos en comunidad: Comunidad de los cuerpos.

Pues como dice R. Esposito: "a diferencia del derecho y la filosofía, la Política siempre ha mantenido una relación intrínseca con el cuerpo. El "cuerpo político" es, además, una de las figuras más antiguas de la tradición occidental"<sup>2238</sup>.

En el texto, *Personas, cosas, cuerpos*, comenta que sus primeros testimonios se remontan en el tiempo hasta el pensamiento griego clásico, aunque, sin embargo, fue en la Alta Edad Media cuando cobró especial importancia. El orden del Estado, en aquella época, era comparado a un cuerpo viviente orgánico y diferenciado en múltiples funciones coordinadas. Aunque su característica más notable fuera la división binaria que se establece en cada una de ellas: entre lo que sería el elemento personal de control soberano y la estructura impersonal de la fisiología corporal. Esto explica por qué a partir de cierto punto, empezando por Hobbes, la semántica de la máquina fue capaz de superponerse a la del cuerpo sin distorsionar el significado de la metáfora<sup>2239</sup>.

De hecho, toda la dinámica política occidental podría ser leída como la tensión entre estas dos argumentaciones: un intento de *unificar, por un lado, el cuerpo político* (o pueblo) excluyendo su parte inferior y, por otro, *eliminar el umbral diferencial que separa la parte inferior de la parte superior*. Es, afirma Esposito, como si "lo que había sido la metáfora del cuerpo político, luego se hubiera materializado, tomando ella misma un cuerpo propio". De hecho, el papel creciente de la medicina social, dirigida directamente al cuerpo de la población, refleja la importancia de esta transición<sup>2240</sup>.

La consecuencia posterior, muy palpable hoy día, es que "la medicina fue crecientemente politizada mientras que la política era modelada cada vez más sobre la base del conocimiento médico". En la medida que el cuerpo se fue convirtiendo en un objeto privilegiado, la práctica política comenzó a escapar tanto de las antiguas como de las modernas categorías jurídicas de pensamiento. Lo que no implica, recuerda Esposito, que no toda biopolítica sea necesariamente una tanatopolítica; pero sí que una *política de la vida siempre genera como reacción una política sobre la vida*. Mientras el cuerpo de los sujetos es objeto de control y explotación, dado que todas las formas de poder producen resistencia, "el cuerpo es también el sujeto de la rebelión"<sup>2241</sup>.

En nuestro régimen biopolítico contemporáneo, continúa planteando: "el mecanismo que unifica la vida por medio de su ruptura interna parece haberse atascado". Hasta el punto que en la mezcla de técnica globalizada la persona del líder está ganando protagonismo y aumentando su autonomía respecto del aparato institucional del que depende: versión contemporánea de la "*Psicología de las masas*" freudiana. Cuya consecuencia lógica consiste en una retirada de la política de la res publica como participación y de un síndrome populista que no ha perdonado a ninguna fuerza política, como caras de la misma moneda.

A ello habrá que sumarle el que la dimensión pública se confunda con la dimensión privada, hasta el punto de no distinguirse apenas<sup>2242</sup>. Sin embargo -y este es un punto que entronca con anteriores consideraciones- dirá el autor: "cuando la masa de gente llena las plazas de todo el mundo, se revela algo cuya existencia es anterior incluso a sus demandas". Por eso, por mucho que internet pueda funcionar como lugar de

---

<sup>2238</sup> Esposito, R. *Personas, cosas, cuerpos*. Ed. Trotta. Madrid. 2017: 106.

<sup>2239</sup> Op.cit.: 107

<sup>2240</sup> Op.cit.: 108.

<sup>2241</sup> Op.cit.: 109

<sup>2242</sup> Op.cit.: 110.

movilización, "sin cuerpos vivientes conectados entre sí por la misma energía ni siquiera internet puede ser el nuevo sujeto político del futuro". Desde que la declaración "nosotros, el pueblo" como acontecimiento fundacional de la primera democracia moderna, tuvo un carácter performativo: el de crear lo que declara, desde entonces: "todo acto lingüístico que busca tener un impacto en la escena política necesita una boca y una garganta".

Faltos aún de formas adecuadas de organización, los cuerpos de hombres y mujeres presionan los límites de nuestros sistemas políticos. Buscan transformar estos sistemas en una forma que no pueda ser reducida a las dicotomías que el orden político moderno ha producido durante tanto tiempo. El resultado de estas dinámicas es incierto, pero lo notable de las mismas es la novedad radical que introducen en nuestra historia<sup>2243</sup>. Por eso, separado de las semánticas que apuntan a la persona o a la cosa, el "cuerpo viviente de multitudes crecientemente vastas exige una renovación radical" de los vocabularios de la política, el derecho y la filosofía, concluye Esposito su texto.

Todo un programa definido desde una consideración corpórea de los sujetos en Comunidad en el que, como dice Nancy en *Ser singular plural*: "(ya) no se trata de suposición, sino de disposición"<sup>2244</sup>. Un nuevo tiempo se avecina, entonces, en el que sin abandonar las anteriores categorías debamos poner el acento en otras lecturas sobre la generación de subjetividades y malestares: un tiempo, remarca Nancy, que estará "marcado por la disyunción, la no relación y la pérdida de esperanza en los universales o el intento de aislar una relación causal determinante", habida cuenta de que lo arbitrario del signo y lo contingente del encuentro son los que marcan los puntos de capitonado de cada sujeto en su singularidad. Para concluir que: "consumada toda esperanza ilustrada ya solo queda la espera que aguarda".

Deberemos aproximarnos, entonces, tanto a lo que tenga que decir la filosofía política de los cuerpos hablantes, como el propio psicoanálisis. Pero con antelación daremos algunas pinceladas sobre la relación psicoanálisis y política.

### 10.5.2.a. Psicoanálisis y Política.

La relación entre el Psicoanálisis y la Política, como con otros ámbitos del saber, desde sus inicios, cuanto menos ha sido sumamente ambivalente y controvertida. Ya desde sus orígenes: con los textos "políticos" de Freud -como puedan ser "*El malestar de la cultura*", "*Psicología de las masas*", "*Totem y Tabú*" o el "*Porvenir de una ilusión*"- para continuar con los autores freudomarxistas y llegar a Lacan y la actualidad.

Como dice Jelica Šumič<sup>2245</sup>, la partida es que política y psicoanálisis se encuentran en el mismo impase estructural, tratando con una especie de heterogeneidad o alteridad irreductible. Si lo que el paciente aprende al final de su análisis es que nada mantiene unidas esas tres instancias -lo real, lo imaginario y lo simbólico- excepto el *sinthome*, la política igualmente, con independencia del régimen, del tipo de gobierno, se enfrenta a un impasse similar que podría ser formulado en los siguientes términos: "cómo mantener unidas singularidades que no tienen nada en común".

Desde esta perspectiva, psicoanálisis y política parecen ser dos lenguajes diferentes para articular la heterogeneidad u otredad. Pero, se pregunta Šumič: ¿es la heterogeneidad u otredad en psicoanálisis la misma que encontramos en la política?, contestando que "cualquier intento de relacionar el psicoanálisis con la política está lejos de ser obvio". Así, el psicoanálisis no puede traspasar los límites de la confidencialidad (individual) mientras que la política trata con las masas, con lo múltiple. Si la política se preocupa

---

<sup>2243</sup> Op.cit.: 111.

<sup>2244</sup> Nancy, J. L. *Ser singular plural*. Ed. Arena. Madrid. 2006: 107.

<sup>2245</sup> Šumič Riha, J. "*¿Cómo de otro es el Otro en política y psicoanálisis?*". Revista: #lacanemancipa. Enero 2019. En: <https://lacaneman.hypotheses.org/369> . Recup.: Junio 2020.



con lo válido para todos, solo puede ignorar lo singular. Partiendo, entonces, de la asunción de que política y psicoanálisis están en una relación antinómica la tarea del psicoanálisis sería la de: “examinar los modos contemporáneos del vínculo social desde el punto de vista del síntoma”.

Sin embargo, la astucia del discurso Capitalista consiste, entonces, en explotar la estructura del sujeto deseante: manipulando su deseo. Ambas características del discurso capitalista, la desidentificación y el reemplazo de la prohibición por la obligación del goce a través de la regulación del deseo, podrían entonces unirse en un único sintagma: la "*proletarización generalizada*". El segundo paradigma de la política del psicoanálisis muestra que el goce: “es el punto en el que el psicoanálisis se encuentra con la política”.

Visto este panorama general, vayamos concretando alguno de sus presupuestos. Éric Laurent<sup>2246</sup>, analiza la frase: “El inconsciente es la política”, dando una evidente centralidad al cuerpo. Comienza con algo de historia. En mayo de 2002, en Milán, Jacques-Alain Miller comenta una frase de Lacan tomada de la clase del 10 de mayo de 1967 del *Sem. XIV, “La lógica del fantasma”*: “Incluso no digo “la política es el inconsciente”, sino nada menos que “el inconsciente es la política””. Miller responde recordando que no se trata de que la política esté solo constituida “por fantasmas, sueños, fracasos y angustias”, sino que, si la fórmula “la política es el inconsciente” tiene validez es por la política considerada desde Freud, la política articulada al padre. Por el contrario, la expresión de Lacan: “el inconsciente es la política”, no parte del padre. Señala en primer lugar, que es *Freud quien quiso reducir la política al inconsciente*, centrado en términos como: “identificación, censura, represión”. Desde otra posición, apunta Laurent, *Lacan parte del inconsciente*, según el famoso aforismo “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. La tercera observación de J. A. Miller insiste sobre el *carácter transindividual del inconsciente*, presentado por Lacan, coherente con el enunciado según el cual el discurso del Amo es el discurso del inconsciente. A condición de -cuarta observación- que *la Ciudad no existe más*, ya que el espacio político de la Ciudad o del Estado-nación es tomado por la globalización. La quinta observación trata sobre *el fin del valor político de la transgresión* y la transformación de la transgresión en nuevos derechos, demostrado por el ascenso del goce en tanto tal al cénit de la civilización en cuanto Lacan apunta que “el término esencial es el goce, en tanto que no tiene contrario”.

Otra muestra más del inconsciente político, sucede a partir de la clase de mayo de 1967, en la que Lacan anticipa que el *Otro es el cuerpo*<sup>2247</sup>.

En resumen: el abordaje por el parlêtre permite retomar el comentario “el inconsciente es la política”, a partir de la inscripción sobre el cuerpo, a partir del acontecimiento de cuerpo. El acontecimiento de cuerpo afecta al cuerpo del sujeto del lenguaje, continua Laurent, de entrada, transindividual: el cuerpo hablante viene siempre a oponerse al cuerpo del individuo. Lo que le lleva a subrayar que el cuerpo sufriente no solo es transindividual, sino que también está más allá de la dimensión psicológica. Hay que observar que lo “Común” que viene a inscribirse en el cuerpo “no puede reducirse a una particularidad”. Y, por tanto, el deseo de lo universal, también supondría una inscripción en el cuerpo, un acontecimiento de cuerpo. Laurent concluye que la creencia en el acontecimiento de cuerpo implica que *solo tenemos elección entre la debilidad de la creencia en el cuerpo y en el imaginario agujereado que lo implica, y el delirio*. Esta perspectiva clínica es, al mismo tiempo, altamente política.

---

<sup>2246</sup> Laurent, E. “*El inconsciente es la política*”. 2015. En: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/06/eric-laurent-el-inconsciente-es-la.html>. Recup.: Junio 2020.

<sup>2247</sup> Tal y como comenta Laurent, el cuerpo como Otro encontrará todo su desarrollo en la última enseñanza de Lacan ...la voluntad de Lacan de sustituir el inconsciente freudiano por el término de parlêtre.

Esta inscripción del inconsciente transindividual y del cuerpo como lugar del Otro, amén de sentar las bases de la relación entre la política y el inconsciente, es lo que nos da pábulo para abordar la pregunta sobre *lo Común*.

Roberto Esposito<sup>2248</sup>, a este propósito, recuerda que "somos la comunidad de aquellos que no tienen comunidad": la ley de la comunidad es otra que la comunidad de la ley, de la deuda, de la culpa. A partir de ahí, Esposito, comenzará una revisión de las diferentes posturas respecto al origen de la Comunidad en su relación con la ley. Primero, Rosseau versus Hobbes<sup>2249</sup>: aquello que poseen en común es precisamente su carácter inalcanzable<sup>2250</sup>. Kant, enuncia que no es posible pensar por fuera de la comunidad<sup>2251</sup>. Por su parte, para Fichte, el único modo de realizar la comunidad sería el de superar los intereses, las diferencias. Por eso, la comunidad no puede devenir realidad<sup>2252</sup>. En M. Heidegger: por ser finito el sujeto se superpone a la ley, pero es la sujeción a la ley lo que lo hace finito: la finitud coincide con la ley. La ley es algo que trasciende<sup>2253</sup>. Si en M. Heidegger la finitud es la única declinación de la ética: tampoco en la comunidad resulta realizable<sup>2254</sup>, adquiriendo un carácter de destino. El Ser-ahí, no puede caer porque: "ha desertado siempre de sí mismo"<sup>2255</sup>. El mundo del Dasein, es un mundo en Común. El estar-en, apunta, es un co-estar<sup>2256</sup>. ¿Qué otra cosa es lo Común sino la falta de lo "propio", esto es, lo no-el propio?, se pregunta el autor<sup>2257</sup>. Para Heidegger tenemos la melancolía negativa-tristitia y positiva: conciencia de finitud, *Angst*, la forma misma del pensamiento es melancólica<sup>2258</sup>. La finitud, pues, no es tanto el límite de la comunidad sino exactamente su sentido: "*Ser-Con*" es un modo defectuoso del "con-ser"<sup>2259</sup>.

La Comunidad no es origen, ni telos, ni un principio, ni un final, sino la condición singular y plural de esta existencia finita<sup>2260</sup>. La Comunidad, entonces, se vincula no a un más sino a un menos de subjetividad, es decir que sus miembros no son ya idénticos a sí mismos. Es la ruptura de la comunidad con lo "propio" vinculando más bien a lo impropio. Si el sujeto de la Comunidad, comenta Esposito, no es ya el "mismo", será necesariamente "otro": no es "una cosa", sino *una cosa definida por su no*: una "no-cosa"<sup>2261</sup>.

¿Cómo pensar lo común en la época de la inmunización?, se pregunta Esposito. G. Bataille diría: ruptura del cordón inmunitario e identificación de los posibles puntos de contagio entre los sujetos que lo sobrepasan<sup>2262</sup>. Y Heidegger, atraería su atención hacia la raíz ontológica. Su pregunta...contemplaría no tanto la sociabilidad del ser sino el *ser del cum y como cum*<sup>2263</sup>.

J. L. Nancy<sup>2264</sup>, por su parte, comenta que para extender el análisis de la "Comunidad", o de la experiencia del "estar-en-común", habría que repensar a los cuerpos en su

---

<sup>2248</sup> Esposito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Ed. Herder. Barcelona. 2008.

<sup>2249</sup> Op.cit.: 27.

<sup>2250</sup> Op.cit.: 32.

<sup>2251</sup> Op.cit.: 33.

<sup>2252</sup> Op.cit.: 34.

<sup>2253</sup> Op.cit.: 39.

<sup>2254</sup> Op.cit.: 41.

<sup>2255</sup> Op.cit.: 42.

<sup>2256</sup> Op.cit.: 43.

<sup>2257</sup> Op.cit.: 47.

<sup>2258</sup> Op.cit.: 55.

<sup>2259</sup> Op.cit.: 57.

<sup>2260</sup> Op.cit.: 57.

<sup>2261</sup> Op.cit.: 63.

<sup>2262</sup> Op.cit.:90.

<sup>2263</sup> Op.cit.: 91.

<sup>2264</sup> Vásquez Rocca, A. "*Jean-Luc Nancy: Técnica de los cuerpos y apostasía de los órganos; El intruso, ajenidad y reconocimientos*". Universidad Andrés Bello - Universidad Complutense de Madrid. 2011. En: <http://www.observacionesfilosoficas.net/ontologiyfenomenologia.htm>. Recup.: Febrero 2020.

dimensión afectiva. Por lo tanto, al cuerpo fuera de sí, que siente y se siente fuera de sí mismo, Nancy, le denomina "alma": el cuerpo ya no sería esencialmente distinto del alma, ni el alma, "otro cuerpo" distinto del cuerpo. En este sentido, en su reconocido texto sobre el cuerpo, recuerda que "la igualdad es la condición de los cuerpos", por lo tanto: ¿qué hay que sea más común que los cuerpos?<sup>2265</sup>. La experiencia, común, de los cuerpos sería que "lo que es más común (banal) es común a cada uno como tal"<sup>2266</sup>.

La igualdad es la condición de los cuerpos: ¿qué hay que sea más común que los cuerpos? Antes que cualquier otra cosa "comunidad" quiere decir la exposición desnuda de una evidencia igual, banal, sufriente, gozadora, temblorosa<sup>2267</sup>.

Ahora bien: si hay algún autor que haya trabajado la cuestión de lo Común desde la óptica de una ontología regional, castrada, barrada como la del análisis de la subjetividad contemporánea, ese es Jorge Alemán.

En uno de sus textos<sup>2268</sup>, ya advierte que lo que verdaderamente introdujo Lacan como problema político es: "hasta donde puede pensarse lo Común sin matar lo Singular". Para afirmar a continuación<sup>2269</sup> que no hay crisis del discurso del Capital: el Capital ha puesto todo lo demás en crisis...porque conecta todos los lugares<sup>2270</sup>. La propia Técnica, no tiene sujeto: "una apropiación del saber al servicio de una voluntad acéfala"<sup>2271</sup>: una "ontología del ser", como olvido del olvido, en la que "ya no hay distancia entre el sujeto, verdad, saber y producción"<sup>2272</sup>. Con lo que el desafío termina siendo pensar lo común por fuera del campo identificatorio, sin matar lo singular<sup>2273</sup>. El parlêtre, apunta más adelante, pertenece al no todo de lo Común y no al universal que se sostiene en la excepción. Mientras que lo político: es el encuentro con la lengua; la política es un "saber hacer".

Así, podría definirse lo Común como: "aquello que no puede ser intercambiado como Valor"<sup>2274</sup>. Este vacío, dice en su texto *Soledad: Común*, se colma de "significantes que lo identifican y de fantasmas que lo completan". Del hecho que el sujeto es inconcebible sin un Otro que le precede surge una Soledad estructural. La soledad, que acá se habla, no es un solipsismo, sino que "se constituye en el Otro", sin una relación definitiva ni fundamento ontológico común: esta posición pertenece a un orden fantasmático. Esta soledad, que no es aislamiento ni impotencia sino nunca plena, encuentra su contorno en el Común. "No hay Soledad ni Común que no estén agujereados, irrepresentables"<sup>2275</sup>. El Común, en Lacan, remite a la brecha que debe mostrarse en todas sus consecuencias. Común y Soledad, dice, "aluden al mismo hiato ontológico, a la brecha incurable y surgen de la misma matriz signifiante: inconsistencia e incompletud". Para Lacan lo único que "si se escribe es la Soledad"<sup>2276</sup>. El Común es: "la imposibilidad de la

---

<sup>2265</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 45.

<sup>2266</sup> Op.cit.: 71.

<sup>2267</sup> Op.cit: 40.

<sup>2268</sup> Alemán, J. "Derivas sobre la inserción-desinserción". Esta intervención fue realizada en el ESPACIO HACIA PIPOL 4, de la Sede de Madrid de la ELP el jueves 12 de febrero de 2009. En <http://www.elp-sedemadrid.org/PAGES/textos.htm> y en: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2009/03/de-elp-debates-la-brujula-145.html>. Recup.: Febrero 2020.

<sup>2269</sup> Alemán, J. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009.

<sup>2270</sup> Op.cit.: 48.

<sup>2271</sup> Op.cit.: 50.

<sup>2272</sup> Op.cit.:53.

<sup>2273</sup> Op.cit.: 52.

<sup>2274</sup> Alemán, J. *Lacan, la política en cuestión...* Ed. Grama. Buenos Aires. 2010: 23 y ss.

<sup>2275</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012: 11.

<sup>2276</sup> Op.cit.: 19.

relación, que impone que se responda con la de invención de un suplemento de vínculo social"<sup>2277</sup>.

A esta nueva y distinta relación con la causa, entendida como *vacío de no-saber*, le llamamos, dice Alemán, lo Común: el hiato entre la verdad insabida y el saber articulado sobre la misma. Entre el vacío del no-saber y el conjunto de los no identificados, aparece la propuesta para pensar la lógica de una transformación política<sup>2278</sup>. Se llama lo Común, dice Alemán en otro momento, a la respuesta “contingente al hiato ontológico que constituye a los seres parlantes sexuales y mortales”: si se aceptan las siguientes premisas: \*que la división del sujeto es incurable, \*que el plus de goce no es cancelable históricamente por ninguna superación, \*que la repetición de la pulsión de muerte horada los espejismos del progreso, \*que la política mantiene la voluntad que la cosa marche, \*que la revolución es el eterno retorno de lo mismo, al mismo lugar, \*que la singularidad del goce y del deseo no es asumible en el “para todos” de la cosa política del Amo,\* y que sólo se hace el duelo fuera del hogar: que el marxismo haga su duelo en la enseñanza de Lacan, \*la relación psicoanálisis:política, no puede ser subsumida en un movimiento de la filosofía<sup>2279</sup>. Para concluir que la emancipación consiste en un “saber hacer con la *Soledad:Común*”<sup>2280</sup>. Se trata de pensar un deseo nuevo que vincule su falta, dice. Por lo tanto, la emergencia de una voluntad popular es “una experiencia política singular y por eso universal”: el advenimiento de otra manera de “ser con los otros” distinta del capitalismo<sup>2281</sup>.

### 10.5.3. El Otro que no existe (III). Ideología: síntomas y fantasma contemporáneos.

Hablar de las relaciones sostenidas entre el psicoanálisis y los social, si algo ha venido a mostrarnos, es justamente, las mutaciones del Otro que venimos asistiendo, es decir, como las soledades comunes, parafraseando a Alemán, han ido cambiando en función de su relación a esa brecha incurable que es la relación del sujeto con el lenguaje, esto es con el Otro. No por nada, ni siquiera el propio psicoanálisis, pudo salir indemne de los cambios discursivos acontecidos.

Y por el costado político, decir que cada época tiene sus propios malestares es una *boutade*, máxime si, como vimos hasta el propio inconsciente es transindividual. Por lo que, a continuación, será menester reseñar dichas modificaciones en lo social para aventurar una hipótesis en capítulos siguientes.

J-Alain Miller, en su texto *De la naturaleza de los Semblantes* (2002), intenta deconstruir y a recategorizar lo han sido los conceptos primordiales del psicoanálisis para situarlos del lado de los semblantes. Según Miller, lúcido comentarista de Lacan, todo lo que sería discurso no podría mostrarse sino como semblante<sup>2282</sup> con lo que el significante es tan semblante como la imagen. Más adelante, en la obra lacaniana, se iría viendo que el semblante permite tratar juntos lo simbólico y lo imaginario ya que lo real es lo que se sigue de una articulación de semblantes<sup>2283</sup>. Tanto el objeto “a” como la Verdad estarían del lado del semblante: un nombre que ex-sistiera sería la perfección del semblante. Con lo que solo por el acto es como se puede verificar<sup>2284</sup> eso de lo que antes se podía dudar, que es el efecto engendrado por la indeterminación.

---

<sup>2277</sup> Op.cit.: 24.

<sup>2278</sup> Op.cit.: 32.

<sup>2279</sup> Op.cit.: 38.

<sup>2280</sup> Op.cit.: 46.

<sup>2281</sup> Op.cit.: 48.

<sup>2282</sup> Miller, J. A. *De la naturaleza de los semblantes* (1991-1992). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2002: 10.

<sup>2283</sup> Op.cit.: 18.

<sup>2284</sup> Op.cit.: 45.

El psicoanálisis, según Miller, estaría determinado en sus orígenes por una estructura de Sujeto supuesto saber, la del equívoco. El inconsciente -y la transferencia- deben ser entendidos pues como una suposición. Entonces, dice: o representación, o bien, inscripción en lo Real. Para Miller, *estaríamos enfermos del Uno, del para Todos-iguales*, de hacer del Otro el Uno. ¿Como hacer circular el deseo?, se pregunta frente a este empuje unificador. Solo hay una manera de hacerlo: escapando del Para Todos. La angustia, y el síntoma, serían una objeción al para Todo. La propia lengua<sup>2285</sup>, ya nos indica a su manera, que lo verdadero y falso son cosas del semblante, en lo real del sujeto no hay verdad sino mentira.

¿Que sería, entonces, lo Real? y sentencia: lo imposible de decir lo verdadero sobre lo verdadero. El ser -ontológicamente- es justamente lo Real que podría concluirse del significant: “el Ser, es la manera en que se disfraza lo real para que esté presentable”. Y el tener corporal, pasa, se transforma, da lugar, a un modo de ser fundado, inspirado en el cuerpo que se posee.

Planteados los fundamentos originarios de la subjetividad y la “enfermedad de lo Uno”; recordemos como más atrás apelamos al seminario que J-Alain Miller, junto con Eric Laurent, impartió y que se llamó *El Otro que no existe y sus comités de ética*, durante el curso 1996-1997<sup>2286</sup>. Seminario primordial para entender el sustrato de los rasgos de la contemporaneidad actual y que podemos encontrar reseñado en la revista Colofón N°. 29<sup>2287</sup>.

Para continuar por estos derroteros, habremos de dar un rodeo previo para detenernos en otras disciplinas concernidas por ese "ascenso al cenit social del objeto de goce". Desde la filosofía - la ontología, la epistemología, hasta una posible politología propia fundada en presupuestos psicoanalíticos- hasta los ámbitos social, estético y sanitario, para preguntarnos, a lo largo de su recorrido, por el porvenir del inconsciente y su praxis común.

La (mal) llamada *Postmodernidad*, denominada genéricamente como aquel diverso movimiento filosófico, que pudiéramos situar de manera poco precisa en las últimas décadas del pasado siglo, hallaría en Heidegger al gran deconstructor del ente que le conviene al Ser, llamado Hombre en su desvelamiento apropiador: el Da-sein (Ser-Ahí). La fenomenología, la hermenéutica, la diferencia, el existencialismo, el pragmatismo anglosajón, el nihilismo y tantos otros, serían algunas de sus líneas predecesoras, hallando en: J. P. Sartre, F. Jameson, G. Deleuze, E. Levinás, R. Barthes, Althusser, M. Augé, G. Debord y los Situacionistas y por supuesto, P. Ricoeur, J. Habermas, J. Baudrillard, Lyotard, G. Vattimo, A. Severino, R. Rorty, J. Habermas, algunos de sus próceres...

Todos ellos anunciaron, cada uno desde sus presupuestos fundantes y como nudos fuertes de sus ideas, la caída de los grandes relatos, la irrupción de los Finales, el derrumbe de los ideales emancipatorios, la emergencia del pensamiento Débil, de lo trans, la mezcla e hibridación de todo posible paradigma, la inconsistencia de los grandes ideales y signos como sostenedores de hegemonías sociales, la ausencia de un Absoluto ontológico donde dar sentido a un proyecto de emancipación. Y, sobre todo, que si todo lo que hay son interpretaciones o relatos, al decir nietzschiano, subjetivos, *no queda nada claro que la Palabra, la Razón o el Logos -la potencia de lo simbólico- rigieran los diseños de la subjetividad contemporánea*<sup>2288</sup>.

---

<sup>2285</sup> Op.cit.: 99.

<sup>2286</sup> Miller, J. A. y Laurent, E. *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2005.

<sup>2287</sup> Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas de la Orientación Lacaniana, a cargo de Diana Antebi.

<sup>2288</sup> Montalbán, M. *Comunidad e inconsciente. El psicoanálisis ante el hecho social*. Ed. MGE. Málaga. 2009: 78. Por otra parte, es lo que expone de manera sumamente pormenorizada P. Sloterdijk, en su *Crítica de la Razón Clínica*. Ed. Siruela. Madrid. 2006.

Veamos. Agnes Héller y Ferenc Fehér (1989), en su texto *Políticas de la postmodernidad* abundan en este sentido, desde una posición hermenéutica. Por ello, definen la condición de postmodernidad como el tiempo y el espacio privado-colectivo que se inserta en el tiempo y en el espacio más amplio de la modernidad y que está delimitada: “por aquellos que tienen problemas o dudas con la Modernidad, por aquellos que quieren someterla a prueba y por aquellos que quieren hacer un inventario de los logros de la Modernidad así como de sus dilemas no resueltos”<sup>2289</sup>. El mero prefijo de un post- ya nos remite a un después, hacia la experiencia básica de que *los grandes horizontes ya no existen*, lo que junto con el horror vacui provocado, puede traer aparejado el desafío de una era de redefinición. La segunda preocupación que define este periodo, dicen, se refiere al *redescubrimiento de nuestra contingencia* que empieza a formarse en un horizonte fragmentado. La tercera preocupación, es el proceso por el cual *Europa se está convirtiendo gradualmente en un museo*. Y finalmente, existe una mayor preocupación por el *estatus cultural de la postmodernidad*: los postmodernos se alejan de la grandeza de las teorías que predicen el final inminente de la época del arte, lo que no les evita quedar finalmente atrapados en la época del después de<sup>2290</sup>.

Otro de los teorizadores de los cambios epocales acaecidos en los últimos decenios y nombrado por muchos de sus coetáneos, es Fredric Jameson. En su texto *Teoría de la postmodernidad* (1991) expone que las diversas posturas que caben adoptar<sup>2291</sup> articulan concepciones de la historia en las que la valoración del momento social en que vivimos, es objeto de una afirmación o de un rechazo esencialmente político, afirmando una diferencia esencialmente estructural entre lo que a veces se denomina sociedad del consumo y los momentos anteriores del capitalismo. Y así, destaca cuatro grandes posturas respecto a la Postmodernidad.

La primera de ellas, *antimoderna/propostmoderna* (con Heidegger y Derrida) se puede entender desde un punto de vista esencialmente antimoderno anunciando una nueva forma de estar y pensar el mundo. Una segunda postura, *promoderna/antipostmoderna* opuesta a la anterior, ataca de manera abiertamente conservadora. Las restantes posturas subsiguientes vendrían dadas por la visión de la postmodernidad como la visión moderna de lo actual, convertida en una mera intensificación dialéctica del viejo impulso moderno en nuestro periodo. De un lado, estaría la vertiente positiva representada por Lyotard. En este caso, su tesis es la siguiente: no es que algo llamado postmodernidad siga a la modernidad, sino que precisamente, la precede y prepara, promesa de un nuevo retorno y reinención de un nuevo modernismo imbuido de todo su poder y vida fresca. Mientras que la posición *postmoderna/antimoderna*, radical, de corte negativo -Tafari- es la que desmitifica y critica los diversos modernismos según la cual las tendencias instrumentalizadoras del Capital se realizan, en última instancia, a través de ese preciso trabajo de demolición que desarrollan los pensadores y artistas del pensamiento moderno. Aunque, continúan enunciando, el asunto es que estamos hasta tal punto dentro de la cultura postmoderna que su rechazo superficial es tan imposible como complaciente y corrupta es cualquier celebración igualmente superficial.

Lo postmoderno nos invita, pues, a entregarnos a una sombría burla de la historicidad en general en la que se repite monótonamente, como la peor

---

<sup>2289</sup> Héller, A. y Fehér, F. *Políticas de la postmodernidad*. Ed. Península. Barcelona. 1989: 9.

<sup>2290</sup> “El solipsismo del placer, un ostentoso relativismo absoluto puede ser uno de los peligros de la nueva constelación. Su mensaje se resume en: nuestro mundo es profundamente problemático, pero también es el mundo donde podemos permanecer y encontrar alguna satisfacción. Pero si se destruye más allá de cierto punto, tras la destotalización, puede surgir una nueva totalización que conlleve la destrucción total o la pérdida definitiva de libertad, es decir, soluciones que por premodernas serían antimodernas” (Héller, A. y Fehér, F. *Políticas de la postmodernidad*. Ed. Península. Barcelona. 1989: 20).

<sup>2291</sup> Jameson, F. *Teoría de la postmodernidad*. Ed. Trotta. Madrid. 1991: 85-96. Traducción del original: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*.

pesadilla, el esfuerzo de conseguir la autoconciencia con la que nuestra propia situación completaría de algún modo el acto de comprensión histórica<sup>2292</sup>.

Armando Roa, eximio profesor de psiquiatría en su pequeño pero esclarecedor texto *Modernidad y postmodernidad* <sup>2293</sup> se arriesga -de manera un tanto cuestionable a nuestro entender- a situar incluso cronológicamente el inicio de la postmodernidad fechándola alrededor de los 1970 justo después de finalizado el movimiento estudiantil de París del 1968. Se supone que la *Postmodernidad* habría aparecido por fatiga. Para Roa, los caracteres que la definirían, pues, serían los de: pérdida de vigencia de las ideologías, de los metarrelatos y de todo interés por lo teórico. La realidad para lo postmoderno ha dejado de ser un valor de uso para convertirse en un mero valor de cambio, similar al dinero, en algo que vale en la medida en que puede ser cambiada por otra cosa. En la ética, preocupa solo la casuística en acuerdo a la opinión mayoritaria, dejando de lado el análisis de principios o las teorías.

Destaca también: la búsqueda primaria de lo hedónico, sin ahondar las situaciones a la vista y sin considerar las consecuencias remotas de lo que se hace; la percepción de la realidad en superficie, donde el límite de todo aparece difuminado sin que preocupe demasiado la precisión de áreas de conocimiento, de profundización o de acción. El poco respeto por la vida en sí, la cual ya no se mira como sagrada sino más bien bajo el aspecto de proporcionar agrados y placeres: habríamos pasado de una Ética de los Deberes en el sentido kantiano del término a una Ética de los Derechos, una *ética postdeber*, al decir de Lipovetsky, donde se reclama si se vulnera el más pequeño de los supuestos derechos. La meta de la existencia no es su realización heroica, buena o feliz, sino como dice Rorty su trivialización, su no crear problemas. La clásica diferencia sujeto-objeto no solo se esfuma, sino que sobre todo en las tecnociencias, el sujeto en sí, se vuelve objeto; tal y como declaró Lyotard, el sujeto se ha hecho inmanente al objeto siendo difícil distinguir uno de otro.

Con la desaparición del binomio sujeto-objeto, propio de la Modernidad, la realidad empieza a perder sus contornos, disminuyendo en extremo la distancia entre la realidad y la fantaseada. Lo que se suma a la relatividad del etnocentrismo cultural occidental propiciado por la masividad de las comunicaciones que nos han mostrado una pluralidad y una diversidad de concepciones y realidades, todas ellas igualmente verdaderas y reales. Concluyendo:

La postmodernidad procura mostrar así que el ser se configura de infinitas maneras a través del tiempo, no pudiendo la nueva configuración sustituir a la anterior, pues la anterior puede ser tan perfecta o valiosa como ella<sup>2294</sup>.

De un tiempo para acá, con el cambio de siglo, puestos a datarlo, comienza a *enunciarse otro cambio de modelo social*. Algunos autores lo han fechado tras la caída del Muro de Berlín y el final de la política de bloques. Periodo al que se le ha venido en llamar la *Hipermodernidad* por Gilles Lipovetsky (2006); entendida esta, por unos, como consumación de la anterior deriva postmoderna, y, por otros, como mera continuación epigonal de la Modernidad ilustrada bajo un feroz retorno del imperativo moral, ahora bajo las especies del goce mortecino y superyoico *del Capital*. Para unos terceros, el verdadero cambio real de paradigma histórico es actualmente cuando comenzaría. E

---

<sup>2292</sup> Op.cit.: 95.

<sup>2293</sup> Roa, A. *Modernidad y postmodernidad*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995: 39-48.

<sup>2294</sup> Op.cit.:49.

s del todo evidente que la teoría del historiador Francis Fukuyama sobre el final de la historia<sup>2295</sup> -copia simplificada para algunos, de la hipótesis hegeliana- ha sido determinante en estos análisis de fin de siglo y principios del actual. Sin duda, fueron Derrida, Lacan, Foucault y Deleuze quienes comenzaron a verlo. Pero también G. Bataille, M. Blanchot, J-L. Nancy, y actualmente: P. Sloterdijk, T. Negri, G. Lypovtsky, S. Zizek, Z. Bauman, U. Beck, T. Giddens, A. Badiou, F. Berardi, A. Touraine etc. Lo propio de estos pensadores no es tanto añorar o apelar a un supuesto Orden caído o al retorno del Padre como regulador de un límite pulsional como a que algo, en los propios ordenamientos discursivos ya cambió.

¿Qué es lo que lo caracterizaría? A nuestro entender, apuntaría a *la noción misma de "causalidad"*<sup>2296</sup>. A la búsqueda sin fin de una relación de equivalencia directa entre causa-efecto de manera que se pudiera establecer un pronóstico y una corrección fiables y eficaces. Esto siempre fue de alguna manera así, con la salvedad de que se podía considerar que el propio efecto influía en la causa, o todas las posibles variaciones que recusan a la ciencia como una tautología.

Caída cualquier barrera entre lo real y el semblante, entre el sujeto y los objetos, el mundo se nos presenta como un empuje a *ingenierizar todas sus esferas*. Este cambio entendido al modo heideggeriano como el *triumfo de la Metafísica* o de su epígono, *la Técnica*, no es remitido, en absoluto, a un mero dominio de la producción al ámbito de lo socio-antropológico y las condiciones de vida sino a un cambio profundamente ontológico en la esencia -si tal pudiera definirse- de la subjetividad contemporánea. *Todo, se habría vuelto Técnica*, enuncian los pensadores citados.

La postmodernidad muestra un vital interés por la tecnología y los comportamientos pragmáticos, sin envolverlos en justificaciones teóricas, en teorías filosóficas. La técnica alivia cada vez más la carga de la vida y le da un agrado mientras dura, aunque el fin último de la vida fuese la nada, como, en cierta manera, lo piensa el nihilismo actual. En este sentido, hay interés por la ciencia en cuanto favorece a la técnica. La ciencia deja, sin embargo, de ser mirada como liberadora del hombre para convertirse en fuente de productividad y consumo<sup>2297</sup>

En este sentido, comenta Roa<sup>2298</sup>, tiene razón Heidegger cuando dice que la tecnología es el nuevo modo de mirar la realidad o también que ella la oculta, en cuanto hace innecesaria, toda intuición del ser en cuanto ser.

Es ahí donde tiene cabida la cuestión de *la Ideología*. De la cual solo podemos añadir unas sucintas notas. Para Cano y cols., el término "ideología"<sup>2299</sup> fue propuesto originariamente por Destutt de Tracy en 1796 en el marco general de una proyectada "ciencia de las ideas", buscando explicar los procesos por los que se construyen los conocimientos y las ideas, evitando el error. Desde el inicio ya tuvo cierto carácter peyorativo. Marx y Engels lo asociaron a formas de "falsa consciencia" de la realidad. En todos estos casos estas representaciones serían la expresión consciente de sus circunstancias, de su actividad, de su producción, de su tráfico, de su organización social y política. Marx, por su parte, entiende que la ciencia está destinada a sobrepasar la falsa consciencia. Según el, sólo mediante la transformación revolucionaria de las relaciones de producción, por obra de la "clase universal" que fundaría la historia

---

<sup>2295</sup> Fukuyama, F. *El Fin de la Historia y el último hombre*. Ed. Planeta. Buenos Aires. 1992.

<sup>2296</sup> Y que no por nada, fue abordado inicialmente en el Apdo. 4.4.-

<sup>2297</sup> Roa, A. *Modernidad y postmodernidad*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995: 51.

<sup>2298</sup> Op.cit.: 53.

<sup>2299</sup> Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. *Diccionario Espasa Filosofía*. Editor digital: Titivillus. ePub base r1.2. 2003.



consciente dirigida por la comunidad de los productores libres asociados, podrían superarse esas ideologías so pena de acompañar al hombre en sus autoengaños.

Por tanto, y según los autores, se puede entender la ideología como “un sistema de representaciones o formas de consciencia social (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos) que aspiran a la universalidad y a la verdad más latas y abstractas, pero que representan sólo, aunque inconsciente y dogmáticamente, intereses históricos parciales o de una determinada clase social”. Siendo tales representaciones, a menudo, meras absolutizaciones que cumplen una función de integración social: “estos modelos podrán diferir entre sí por el nivel de claridad de su formulación, por la integridad sistémica que logran en torno a una creencia moral o cognitiva determinada, por su nivel de hermetismo ante nuevos elementos o variaciones, por su capacidad de influir en las conductas, por su mayor o menor carga afectiva y emocional, por su asociación o no a órganos corporativos (iglesias, partidos) destinados a encarnarlos o, en fin, por el grado de aceptación de su “núcleo duro” que se exige a sus seguidores”.

De esta manera, la ideología puede entenderse “como un modelo de creencias y conceptos (a la vez lógicos y normativos) que se propone explicar fenómenos sociales y complejos, con el fin de dirigir y simplificar las opciones sociopolíticas que se ofrecen a los individuos y los grupos”. Mannheim, sostuvo que sólo los intelectuales podían liberarse de las deformaciones ideológicas.

Hacia finales de los cincuenta alcanzó difusión el “final de las ideologías”, según la cual la era de las ideologías era cuestión primero porque las ideologías eran tan incapaces de extenderse a la totalidad de la sociedad como el hecho que Occidente demostró que una cultura con alto nivel de diferenciación interior es “capaz de existir en un estado de muy escasa integración”.

Según Silvia Quesada<sup>2300</sup>, recuerda que si para Jean Baudrillard, la época Moderna, la época de la ideología, suponía la separación del sujeto del objeto, la posmoderna, anti-ideológica, anuncia la victoria del objeto sobre el sujeto. Debord<sup>2301</sup>, en su parágrafo 215.- nos dice que el espectáculo es la ideología por excelencia, “porque expone y manifiesta plenamente la esencia de todo sistema ideológico: empobrecimiento, servidumbre y negación de la vida real”.

Dado que en una sociedad en la cual nadie pudiera ser reconocido “cada individuo termina siendo incapaz de reconocer su propia realidad”. ¿Cómo puede ser que elijan contra sus propios intereses?!<sup>2302</sup>, se pregunta Roque Ferrán. Salir de esas preguntas circulares implica, según el autor, asumir, en primer lugar, que “la ideología es irreductible porque en ella se constituyen los sujetos (que somos)”; en segundo lugar, “que la ideología consiste en prácticas materiales concretas”: rituales, hábitos y repeticiones (antes que tomas de conciencia o asimilación de informaciones); y, en tercer lugar, que “transformar la ideología exige renunciar a las ideas de exterioridad, iluminación o pureza”, para leer en inmanencia a ella los puntos de irreductibilidad que articulan otras prácticas (en eso consiste la crítica).

Desde el costado psicoanalítico si hay alguien que ha puesto el dedo en la llaga de este fenómeno social es J. Alemán. Así, nos recuerda que “Lacan intervino sobre ciertos conceptos marxistas como la plusvalía, la ideología, la estructura, el término revolución o el capitalismo como discurso” inaugurando lo que se podría llamar un “materialismo de lo Real”<sup>2303</sup>.

En resumen, dice Alemán, a pesar que ideología e inconsciente no pertenecen a ningún tiempo histórico concreto, son las condiciones para que distintas prácticas históricas

---

<sup>2300</sup> Quesada, S. “*El psicoanálisis y la posmodernidad*”. Universidad de Buenos Aires. 2009. En: <https://www.academica.org/000-020/703>. Recup.: Nov. 2019.

<sup>2301</sup> Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Ed. Pretextos. Valencia. 2003:172.

<sup>2302</sup> Ferrán, R. *Leer, meditar, escribir: la práctica de la filosofía en pandemia*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2020: 61-62

<sup>2303</sup> Alemán, J. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED. Ediciones. Barcelona. 2019: 18.

emergen<sup>2304</sup>. Por eso se puede definir a la Ideología como: "el fantasma por fuera de la experiencia analítica"<sup>2305</sup>. O, por el contrario: que "el fantasma lacaniano puede ser un soporte más radical que la teoría de las ideologías"<sup>2306</sup>.

Dejemos para más adelante los determinantes ontológicos de esta deriva en el tiempo del *Otro que no existe*, según Miller. Y por el momento ciñámonos a un plano más descriptivo, enunciando aquellos rasgos que pudieran perfilar la mentada "*mutación discursiva*", mutación que, a nuestro entender, no es meramente temporal, antropológica e histórica sino, profundamente ontológica.

Aislemos sucintamente, algunos rasgos que sobresalen<sup>2307</sup>:

1.-*Declive de las barreras limitantes entre esferas diversas*: público-privado, individuo-sociedad, creencia-derecho. Podemos connotar acá, entre otros, la pérdida de la *intimidad*, del pudor o la discreción en tanto pactos de *confidencialidad*. La *mirada* escudriñadora y su registro se tornan un deber democrático que llega hasta la cotidiana exhibición obscena.

2.-*Caída de la auctoritas* como suposición de un saber en el Otro. La *docta referencia* ya no es criterio de solvencia argumentativa. Del maestro clásico, ya solo queda el instructor, del juez, un prescriptor de jurisprudencia; del médico: un administrador de remedios. Por no hablar que la policía es alentada a garantizar el bienestar demandado y el ejército solo actúa en nombre de las "misiones humanitarias".

3.-*Desaparición de la Memoria y del Olvido, fundamentos de la Historia*, como deber testimonial de inscripción que diera cuenta de un devenir no gratuito. Por eso, toda memoria humana es *memoria histórica*: mito genealógico y social, la memoria acota un lugar en el mundo, simbólico, pero también un determinado tipo de lazo por efecto de las identificaciones generadas. Y con ello, distorsión temporal, se trastocan y recusan los tiempos subjetivos del verbo para premiar la instantaneidad del presente. Diluida la "legitimidad" de los mitos, ritos y legados se postula, "*hipermodernamente*"<sup>2308</sup>, que solo la *gestión de individualismo* puede salvar de la precariedad simbólica. Del cual el desarraigo es una de sus manifestaciones palpables.

4.- *Desplazamiento de la palabra por la cifra*. Sea en su vertiente numérica, sea en su vertiente de letra. El notario y sus actas, el educador con sus programaciones, el perito y sus informes y el médico con sus recetas, serían sus más conspicuos representantes. Él ¡*te doy mi palabra!* de hoy en día, carece de valor alguno.

5.-*Sustitución de la verdad* como correspondencia con la Cosa por la justificación consensuada. Un exceso de sentido ahoga cualquier viso de verdad, reducida a creencias refutables e igualmente intercambiables. Es verdadero lo que dice una mayoría de *consenso*. Las *certezas* toman la forma de evidencias científicas, revelaciones delirantes o se banalizan autojustificadamente en la doxa con el: ¡*tu tienes tu opinión y yo la mía!*...

6.-*La palabra, apenas sana*. La razón lógica escasamente frena la inmanencia pulsional. Su pérdida de poder se traduce en el fracaso de prácticamente todas las campañas de prevención: de tráfico, contra las drogas, el embarazo, la xenofobia...

7.-*Relevo de la responsabilidad*. Como causa y respuesta subjetivas por la queja y la culpa como motivaciones históricas, educativas o sociales ajenas al propio individuo: siempre se pueden echar "balones fuera" buscando porqués ajenos. En consecuencia, muerte de la experiencia en tanto encuentro particular con lo inefable -en última instancia del sexo y la muerte- sin programa ni certeza alguna.

---

<sup>2304</sup> Op.cit.: 23.

<sup>2305</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012: 21

<sup>2306</sup> Alemán, J. y Gimbel, M. V. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona.2014: 71.

<sup>2307</sup> A partir de: Rodríguez Ribas, J. A. *La Práctica Psicomotriz en el tratamiento psíquico*. Ed. Octaedro. Barcelona. 2013.

<sup>2308</sup> A este respecto, resulta muy recomendable el temprano y relevante opúsculo de Lyotard, J. F. *La condición postmoderna* (1979). Ed. Cátedra. Madrid. 2006. Por muy cuestionado que haya sido.

8.-*Intercambio de la ética*, que es la del deseo particular respecto al Otro por la moral de los dictadores de sentido y la estética como sublimación pulsional. De la ética del trabajo se ha pasado a la estética del consumo.

9.-*Borramiento de la diferencia*, en el sentido derridiano del término, como diferencia-diferida (1998, 2003), sustitución de la imposible e incommensurable traducción del Otro por la “tolerancia” homogeneizadora. Tolerancia cínica, al fin, bajo la condición de que sea el Otro el que se aliene a los dictados tolerantes exigidos.

10.-*Promoción de la equivalencia*, como principio de *correspondencia* que da un valor al inter-cambio por muy heterogéneo que se presente. Igualdad, normalización, valoración, valencia, evaluación, cuantificación, tasación son procedimientos propios de la biopolítica de las cosas de la era hipermoderna, ya profetizados por Foucault<sup>2309</sup>.

11.-*Reemplazo*, al fin, de *la discontinuidad simbólica por la continuidad* totalizadora del flujo real/imaginario en una cadena: problema-solución. A cada problema, su remedio. Donde el número, y la imagen fantasmática terminan operando en una nube o universo líquido <sup>2310</sup> como un hacer que se hace, sin conexión con verdad subjetiva alguna.

13.-*Entronización del cuerpo y el partenaire*, como ex-tancias últimas de los restos de subjetividad. De continuo, comprobamos como el cuerpo y el emparejamiento son los objetos contemporáneos por excelencia, ideales a los que nadie quiere renunciar y dedica todos sus desvelos. Donde la muerte ya se considera un fracaso de la medicina y la finitud de la carne recae sobre la promesa del eterno presente de la ingeniería genética del cuerpo (que ha ido sustituyendo el clásico cuidado de sí). Recuerda Lacan:

Y en cuanto al famoso conocimiento de sí mismo, que supuestamente hace al hombre... partamos de esto, que de todos modos es simple y palpable: que...si. Si se quiere tiene lugar. Tiene lugar en el cuerpo. El conocimiento de sí mismo es la higiene<sup>2311</sup>.

Acá, no se trata tanto de ideología, en sentido lato del término, como de los acontecimientos de Lenguaje que han ido determinando las relaciones de lo real con la realidad.

Desarmado el tejido, la red, la frontera o la membrana filtradora; agotadas las costuras de un universo simbólico, por muy precario que se presentara; gastados los nudos como matriz de un soporte materialista al confundir razón con (tecno)ciencia, consumidas las palabras del saber en su función de horadar el goce: ¿a qué nos vemos reducidos, qué verdad de la Cosa se desvelaría tras esta operación deconstructiva? Lo que se nos revela en esta razón *Tecno-Teo-Estética*<sup>2312</sup> es aquello que está al final de la enseñanza lacaniana y que consiste en la *entronización del discurso del Capital*, (anti)Discurso, como se verá más adelante, que es reverso del discurso del Amo y que se presenta como un empuje a lo Uno, sin fisura, ni dialéctica posible e “inmune a la subversión”<sup>2313</sup> en su Totalidad, toda posible.

Donde el circuito financiero hace del excedente mismo su única causalidad y excepción soberana<sup>2314</sup>, o donde *Todo se volvió mercancía* e interés: incluyendo las modalidades científico-étnico-religiosas hasta pasar por la mística de los pueblos, patrias y confesiones: ¿habría algo que no pase por la plusvalía?, esa es la pregunta de hoy. Por

---

<sup>2309</sup> Ver también de: Miller, J. A. y Milner, J. C. *¿Desea usted ser evaluado?* Ed. MGE. Málaga. 2004.

<sup>2310</sup> Bauman, Z. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. ED. FCE. México D.F.2005.

<sup>2311</sup> Lacan, J. *Sem. XIX*: 219.

<sup>2312</sup> Que estetiza la teología o la tecnología, que cientifica la teología o la estética y que teologiza la ciencia o la estética.

<sup>2313</sup> Alemán, J. y Gimbel, M. V. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014: 39.

<sup>2314</sup> Agamben, G. *Estado de excepción. Homo sacer II*. Ed. Pre-Textos. Valencia.2003.

no hablar del desafortunado empuje a un cientificismo autoritario y ramplón<sup>2315</sup>, que sanitiza todas las esferas de la vida cotidiana (ver la última edición del DSM-V) o que encuentra una causalidad neurológica en un localizacionismo que confunde en todo momento cuerpo y sujeto con cerebro y neurocognición<sup>2316</sup>.

Una torsión histórica que pasó *de lo Post- a lo Hiper*<sup>2317</sup>, a partir de un circuito sin haz ni envés donde lo Uno (en sus vertientes uniana, unaria y unitaria), deniega la existencia del Otro inflando su consistencia corpuscular hasta límites insospechados. Es ahí cuando aparece la constatación de habitar una época distinguida por el *imperativo Hipermoderno* del: *¡Todavía más!... “rápido, intenso, eficaz...y sin problemas”*. Y donde *el Tener*: del cuerpo y sus partenaires, muestra sus estancias más apropiadas<sup>2318</sup>. Es por lo anterior, que hace un tiempo enunciamos los principios posibles de un posible *Paradigma de la Hipermodernidad*<sup>2319</sup>: en lo imaginario: la hibridación, normalización y fragmentación; en lo simbólico: el caos y la indeterminación; y en lo real: la clonación y la segregación.

Pudiéramos decir, como enunciamos con anterioridad, que vivimos momentos de acuciante "entropía subjetiva", donde el exceso, o la carencia, de lo cuantitativo han suplantado a lo cualitativo, de la falta o el deseo dados por la experiencia de la finitud. Entropía subjetiva<sup>2320</sup> presente a niveles éticos, clínicos y políticos, entendida esta como la "caída, la dilución, la desexistencia, expansión o gasificación<sup>2321</sup> del sujeto, a costa de instituir ciertas subjetividades". Dilución del sujeto, rigidificación de las subjetividades. Es así como la debilidad, la repetición y el aburrimiento<sup>2322</sup> son invocados habitualmente para restañar, sin resto alguno, la fisura por la que la condición humana, parcial, dividida y faltante daba cuenta de su misterio -en lo siniestro o la angustia- traduciendo en su sentido una huella que significantizara el advenir.

O, dicho de otra manera. No es ya que, con esta mutación del Otro, que es también subjetivante, la vida perdió su sentido, sino que "el sentido mismo de la Vida dejó de ser necesario", de tener valor alguno como respuesta a su condición.

Y dado que la vida recusó su carácter de experiencia y saber, la subjetividad se convirtió en una *pura concatenación experimental*, no experiencial. Si la experiencia de cada sujeto, como efecto del encuentro frente a lo real daba cuenta de su propia posición como respuesta y elaboración, a partir de aquellos recursos sintomáticos que le dotaban de sus mecanismos para transitar el tiempo de su mundo, vemos ahora, como delante de cualquier suceso que le concierna el sujeto contemporáneo queda absolutamente desarmado.

Resulta muy llamativa la cada vez más progresiva *falta de recursos simbólicos de los sujetos actuales*<sup>2323</sup>. Y cuando mentamos esta falta no nos referimos tanto a las soluciones que cada quien ha de encontrar frente a los interrogantes subjetivos que se presentan como, lo que es peor, a la dificultad misma de sintomatizar, es decir, de reconocer como interrogantes los acontecimientos a los que cada sujeto se ve confrontado: es otra versión de la antes mencionada pérdida de la Causalidad. Un palmario ejemplo de esto lo vemos cuando frente a la lógica, que se podría pensar de

---

<sup>2315</sup> Peteiro Cartelle, J. *El autoritarismo científico*. Ed. MGE. Málaga.2010.

<sup>2316</sup> Pues como dice Valas, P: "La *religión*: réalise ( R ) ce qui du symbolique ( S ) peut s'imaginer ( I ). La *science*: symbolise ( S ) les images ( I ) qu'elle se donne du Réel ( R ). La *psychanalyse*: imagine ( I ) ce qui du Réel ( R ) peut se symboliser ( S )". En: <https://m.facebook.com/pvalas>. Recup.: Oct. 2020.

<sup>2317</sup> Lipovetsky, G. *Los tiempos hipermodernos*. Ed. Anagrama. Barcelona.2006.

<sup>2318</sup> Badiou, A. *La filosofía, otra vez*. Ed. Errata Naurae. Madrid.2010.

<sup>2319</sup> Rodríguez Ribas, J. A." El *psicoanálisis*: *¿Una ontología de lo imposible?*". En: *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*. AAVV. Ed. Fenix. Sevilla.2005.

<sup>2320</sup> Rodríguez Ribas, J. A. "Lo subversivo del cuerpo cuando se entiende como una globalidad". Rev. Entrelíneas. Nº 35. Ad. APP. Barcelona.2015.

<sup>2321</sup> Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*. Ed. Siruela. Madrid. 2003.

<sup>2322</sup> Vila-Matas, E. En: Rev. *Babelia (EL País)*. 10/3/2012.

<sup>2323</sup> Al que ya aludimos en el concepto de *Cuerpos Debilitados*.

puro consuno, que las respuestas actuales “son consecuencia de anteriores sucesos”, es decir, que lo que a alguien le sucede tiene que ver con un contexto temporalmente anterior, cada vez resulta más habitual encontrarse a sujetos que frente al cuestionamiento del pasado responden con un: “que tiene que ver mi pasado con lo que me sucede actualmente”. Lo que le sucede es un puro “cuerpo extraño” insertado en un pretendido organismo neutro y que hay que extirpar lo más rápidamente posible, con un conocimiento que ya se tiene a disposición.

Puro cortocircuito, entonces, no solo temporal sino lógico, *donde las consecuencias son sustituidas por los efectos*. Con todo lo que de pérdida supone en el sistema de relaciones causales como históricas. Recusadas la relación causal y la historicidad cae entonces la subjetividad misma. Perdidos en el rizoma de los goces<sup>2324</sup>, expropiados de toda palabra de nominación sintomática al sujeto no le queda otra que mostrar su etiqueta identificadora. Caído el sentido, por su exceso hiperbólico, solo queda la significación que da la singular modalidad de goce: *soy, la marca de mi satisfacción*.

En esta fatalidad autoaniquiladora, el registro y la perpetua negociación de goces se escuchan como un deber superyoico al consumo en que la especulación (del mercado, la biopolítica, del microtrastorno), como se ha dicho, *borró cualquier suposición* (de saber, de los sujetos, del síntoma)<sup>2325</sup>, generando una sociedad del agravio, de la victimización y la demanda por falta de un goce suficiente: una “Democracia del Contrato” sugiere J. Alemán en 2005.

El: ¡Todavía más!, trae aparejada la vivencia que nunca se llega: señuelos que toman la manera de *reivindicación* (condición sexual, política, deportiva, mercantil), la *reclamación* (a una enfermedad, trastorno, minusvalía, condición social, raza, religión) o la *promoción* (de una marca, insignia, emblema, bandera). No en vano, una de las funciones del capitalismo neoliberal y su economía extractiva, es *la desregulación de la democracia misma* hasta el límite de hacer constatar su mutua incompatibilidad.

No se hubiera podido enunciar mejor definición del super-yo freudiano, ¡el Todavía más!, que el llamado *Progreso*: una anarquía de flujo financiero, productos e imágenes<sup>2326</sup>: de hecho, una familiar sensación de *dejá vú* nos invade permanentemente, la del imperativo al consumo no tanto por su valor de uso como puro valor de cambio.

El Progreso equivaldría a la posesión de la última y novedosa tecnología por el hecho de tenerla. Acá no caben ya distinciones como necesidad, uso, fuerza del trabajo etc. El Progreso resulta entendido como avance, evolución, culminación incluso, como pura incorporación del elemento técnico hasta llegar a confundirse con él. Es progresista todo aquello que sería evaluable, medible o cuantificable positivamente, es decir, como razón técnica e instrumental. En este discurrir epocal parece haberse consumado, pues, el “crimen perfecto” por exceso y saturación, dejando abandonados a los individuos a su debilidad mental; y donde el “horror”, que hace tambalear los semblantes biopolíticos hipermodernos, son *el acontecimiento del Sujeto y su Saber*, la contingencia y el encuentro con el Otro, es decir, lo que de castración supone la imposibilidad misma.

Quizás la Modernidad, finalmente, no fuera sino *elegir el objeto técnico a la categoría de la Cosa*.

Como recuerda Esposito (2006): el individualismo moderno como consumación de la autonomía del sujeto fue en realidad el ideologema inmunitario mediante el cual la soberanía cumplió su cometido de protección de la vida. Es decir, el límite en que la adoración del goce particular -cual gran objeto pequeño "a"- se ha real-izado hasta el punto de convertirse en Universal *confundiéndose hasta tal punto diversidad con*

---

<sup>2324</sup> Deleuze, G. *Rizoma*. Ed. Pretextos. Valencia. 2000.

<sup>2325</sup> Ya no se trata pues, de una lógica de lo parcial y limitado sino más bien, de lo inconmensurable, del fragmento devenido espectro, del simulacro autorreferencial o del *pathos* puesto al acto (epítome lacaniano del *Kant con Sade*).

<sup>2326</sup> Badiou, A. *La filosofía, otra vez*. Ed. Errata Naurae. Madrid. 2010:58.

*diferencia*, que la anhelada diferencia absoluta devino progresivamente en un universal de la diversidad.

En este sentido la comunidad de los que no tienen comunidad<sup>2327</sup>, atravesando el cortocircuito categórico del goza!, hizo derivar la ontológica excepcionalidad múltiple en una excepcionalidad generalizada del individualismo dentro de una comunidad impostora donde, por cierto, *se pretende ganar (siempre) sin pagar el precio, simbólico, que corresponde*. Parafraseando, podremos hablar del éxito consumado de una "Declaración Universal de los derechos de Goce". Una contaminación a la satisfacción que simultáneamente se pretende regular con su prohibición<sup>2328</sup>, redoblando, como muy bien entrevió Lacan, su circuito goce.

Por pura consecuencia, *cayó la potencia del "acto transformador"*, acontecimental, incluso del acto mismo, entendido como experiencia de encuentro con un goce, con un vacío sin garantía, que haga posible la invención y existencia de una nueva enunciación. Ya nada traumatiza porque *Todo puede ser potencialmente traumático*.

En consecuencia, el mismo horror al saber que se resolvía en la curiosidad recae en franco rechazo dado que hoy, como se ha sugerido, *ya se conoce "demasiado" como Vivir Bien*.

Bajo la feroz culpa superyoica del "no estar a la altura" e "ir cada uno a los suyos", subordinados una política de hechos consumados, aparece introyectado el "nada puede hacerse" con la consiguiente *melancolización y desconfianza social*. Como del goce no se puede ir "más allá" en su deber impuesto -pues la pulsión es el "más allá" mismo- los sujetos reaccionan retornando a un "más acá" hasta remover los cimientos sociales (economía, historia, arte...) en una suerte de *virulencia resentida que cuestiona hasta las más establecidas obviedades*.

Como en una mala comedia, la envidia o el resentimiento especulares empañan el espectro institucional político, cuando todo el mundo parece saber que: "apenas nada puede hacerse" pues solo unos, muy pocos, dueños del capital y sus mecanismos de producción están en disposición de tomar decisiones –a menudo con consecuencias catastróficas<sup>2329</sup>. Por eso, otra de las caras posibles de esta entrega incondicional al goce es la *victimización generalizada*: gana el que más alto se queja...

Intentos fútiles y alienantes todos estos que vuelven a añadir un plus de sentido a un régimen ya de por sí *Semiocapitalista*<sup>2330</sup>, que absorbe mercantilmente todo signo y goce en el que estamos instalados.

De esta guisa, gracias a esta voracidad, los cuerpos-hablantes resultan saturados, desensibilizados o taponados: ya toda palabra, acto o imagen suenan a "más de lo mismo". Y que se resuelve con la vivencia, ya expresada, de un dejá vu, de repetición, de aburrimiento, de tedio<sup>2331</sup> o, peor, con la (auto)destrucción por sí misma, gratuita y violenta. Quizás, este *dejá vú* no sea sino la vivencia de *una culminación, por consunción, cuasi inexorable del proyecto Moderno*.

Otra de las consecuencias de este estado de cosas es que, homológicamente, habitemos un mundo *trans-humano*: *todo se volvió trans-* (transversalidad, transcorporalidad, transcurso, transdisciplinas, transexualidades, transeducaciones...): todo sería equivalenciable, cuantificable, intercambiable al modo que pede hacerlo el trueque. En este trans-mundo, en que el objeto técnico ha venido a suplir, con su poder de

---

<sup>2327</sup> Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Ed. Paidós. Barcelona.1996; Blanchot, M. *La comunidad inconfesable*. Ed. Arena. Madrid.2007.

<sup>2328</sup> Al límite de la "prohibición preventiva". Véase dictamen de la OMS respecto al cigarro electrónico. En: [http://elpais.com/tag/cigarrillo\\_electronico/a/](http://elpais.com/tag/cigarrillo_electronico/a/) Recup.: Abril, 2017.

<sup>2329</sup> Véase el documental de la Sexta: "Yo pago, tú pagas" (a 8/4/2012). <https://www.youtube.com/watch?v=p1DRN-XA7TE> (Abril, 2017)

<sup>2330</sup> Sáez, L. *El ocaso de Occidente*. Ed. Herder. Barcelona. 2014.

<sup>2331</sup> Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*. Ed. Morelia. Morelia. México.2007.

fascinación, el agujero de la falta<sup>2332</sup>, el concepto de mercancía como valor de cambio, es otorgar un valor inverosímil a lo que jamás podría serlo por su mero uso.

En paralelo, acompañados del más de sentido y la banalización semántica subyacente, cualquier esfera subjetiva se volvió un Juego: una *sociedad lúdica y recreativa* (gamificación en los aprendizajes, en las relaciones, en lo social o las creencias...) lo que no excluye la debilidad más fútil del fanatismo o las apuestas más arriesgadas en el tablero geopolítico sin importar que se arrasasen pueblos enteros: desde el juego bursátil hasta los juegos de guerra. Esta reificación de la satisfacción, se vehicula a través del placer inmediato. El aprendizaje, las relaciones la curiosidad, aspectos todos estos que son contemplados a través del mismo prisma lúdico. Si algo provoca infelicidad, burn out, bullying etc, hay que desprenderse de ello.

No en vano y a pesar de su autofagocitación canibalística<sup>2333</sup>, *la felicidad*, esta vez por decreto, sigue constituyéndose en la meta última de cualquier humanismo que se precie. La incidencia del pensamiento positivo y las recetas de felicidad, aparte de suponer un suculento negocio son un claro insulto a la mínima inteligencia. Mientras que el odio, la debilidad mental y la codicia, efectos de lo insoportable del Otro, sigan “de moda” parece que solo resta *el recurso a la hipocresía*<sup>2334</sup>.

En el otro extremo, tenemos a *los desposeídos de todo dispositivo simbólico* que encontramos en los excluidos, los precarizados, los denegados e invisibles, privados del más elemental acceso a una cadena de representaciones que los pueda subjetivar hasta quedar reducidos a ser pura carne del circuito de goce, en serie con todos aquellos “objetos de culto” que los rodean. Pues como bien precisa J. Alemán, la “pobreza” no es solo carencia de recursos para las más elementales necesidades, sino ser “apartados de todo lazo simbólico y cultural “quedándose a solas con su goce”.

Resultado de esta tesitura, es que *ningún discurso político resulta ya creíble*<sup>2335</sup>. Pero lo que es peor, ningún lazo social, comunidad, sentido de pertenencia, resultan sostenibles. *Las marcas ya no enmarcan y las enseñanzas duran lo que duran.*

Frente a toda esta tesitura y al modo de remedios: *la seguridad, la sostenibilidad, la salud y la solidaridad*, quizás junto con la pareja *-el socios, partenaire-* se convierten en los actuales y casi únicos ideales comunitarios pregonados por doquier, bajo programas dictados por el neuromarketing. Fijémonos como se repite esta cantinela “correcta” en ciertos argots políticos; o en el último anuncio de... ¿en bien del sujeto?, ¿o de sus cuentas de resultados? Cuando la misma seguridad quiere presentarse como un remedio contrafóbico, sucede que retorna más mortecina en su imperativo, redoblando lo que Alemán nombró como el *dilema circular* en el interior mismo del discurso del Capital.

Ser víctimas del rapto a cargo de la cifra tecnocrática tuvo que venir forzosamente acompañado de ciertos “mitemas” -como la pantalla, la globalización, la asepsia, el implante, la receta o la bata blanca...La fantasía de ejercer el control absoluto -cual comandante en cabina de avión- bajo el paradigma maquínico ha provocado que *el cuerpo mismo se haya vuelto, caduco, inservible*: “un resto que no cumple con las expectativas puestas”.

Lo que ya fue denunciado, por cierto, por autores como R. Sennett (2007) o A. Le Bretón (2008, 2008b):

Lo que puedo decir, es que no podemos permitirnos perder indefinidamente la relación con el cuerpo, es decir, con la corporeidad física, por no decir fisiológica, y no podemos permitirnos perder la relación

---

<sup>2332</sup> Se prefiere el *Pokemon Go*, al grito desesperado de un naufrago en el Mediterráneo.

<sup>2333</sup> Baudrillard, J. *La agonía del poder*. Ed. Círculos. Madrid.2006.

<sup>2334</sup> Pues es esto y no otro, lo que propone cierto *ironismo privado* con el procedimiento de división de esferas propio del pragmatismo americano, de Richard Rorty (1991) entre otros.

<sup>2335</sup> Solo aquel que apunta a señalar errores contables en los itinerarios vitales hacia una hipnótica plenitud solipsista. Los *mass media*, lo conocen bien.

del cuerpo con el mundo por culpa de la teletransmisión... El hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es un fenómeno de disolución política de la especie humana<sup>2336</sup>.

A modo de sucinto resumen y para concluir este apartado, alguno de cuyos elementos se irán retomando, si finalmente el cuerpo mismo no sería sino *una defensa frente a lo real que lo habita* y la Historia de la Corporeidad humana, *el relato de las sucesivas relaciones y experiencias que mantuvieron los cuerpos-hablantes con la Otredad*, con la Alteridad, quizás podamos colegir que esta estaría marcada por una progresiva *intervención y autoexpropiación de sus experiencias y vivencias corpóricas*, en la misma medida que la creciente intrusión y expoliación del cuerpo, por parte del objeto técnico<sup>2337</sup>.

En línea con esta hipótesis, que no es sino la de la relación del cuerpo con su razón instrumental, y parafraseando a Foucault, nos atrevemos a distinguir, al menos, cuatro periodos:

1.- *Cuerpos Implementados*. "Dejar vivir, Dejar morir". El cuerpo se dota de herramientas, útiles "externos" a su experiencia: azadas, guadañas, ruedas etc. como prolongación de sus capacidades.

2.- *Cuerpos Ortéticos*, suplementados. Advenimiento de la Modernidad: "Dejar vivir, Hacer morir". El poder Soberano "disciplina" los cuerpos con sus dispositivos: la escuela, la cárcel, el hospital... El objeto técnico ayuda y refuerza, alterando la vivencia perceptiva del cuerpo: las gafas, el bastón, el reloj...

3.- *Cuerpos Protéticos*, complementados. A partir del XIX. Paso del poder Soberano al Estado como regulador de la experiencia corpórea. Incidencia de la biología y la economía en el saber de los cuerpos. Sociedad del Control: "Hacer vivir, Dejar morir". El objeto técnico irrumpe en el cuerpo, reemplazando y modificando intrusivamente su percepción misma: implantes, ordenadores, chips, exos y endoesqueletos, prótesis mecánicas y tisulares, modificaciones genéticas, intervenciones quirúrgicas neurofisiológicas o metabólico-endocrinas.

4.- *Cuerpos Cyborgizados*. Hablamos de *transcuerpos o postcuerpos*. Acá, ya no existirá diferencia alguna entre la producción y reproducción, individuo-Estado, naturaleza y cultura, sujeto-objeto, información y conocimiento. Su lema sería: "Hacer vivir, Hacer morir". Desaparición de los kinemas, praxemas y gestemas como tales sustituidos por comandos tecnomotores.

Periodos teóricos, que no serían sino los de aquellos tiempos marcados por sus respectivos modelos discursivos que propiciarían, finalmente, un cambio de relación tanto de los cuerpos con el Otro como la producción misma de "nuevas" corporalidades.

#### 10.5.4. La ontología del Capital y sus estragos corpóricos.

Volvamos hacia atrás para preguntarnos qué giro, que mutación, en el Otro fue posible para llevar a la creación de nuevas subjetividades y corporeidades que se denominan como neoliberales o post capitalistas. Hablábamos del paso de la razón histórica a una razón instrumental y funcional.

Queremos demostrar acá que el llamado discurso Capitalista no se refiere solamente a un régimen económico y fiscal concreto, compatible con el hiperneoliberalismo rampante de esta última época; sino que implica un cambio absoluto de paradigma histórico y cultural, una auténtica mutación del Otro, del cual apenas comenzamos a vaticinar sus efectos y que, a nuestro entender, tendrá su mayor alcance -tanto o más

---

<sup>2336</sup> Virilio, P. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Ed. Cátedra. Madrid. 1997: 48-51.

<sup>2337</sup> Está por hacer, la historia de las sucesivas autoexpropiaciones efectuadas por los humanos sobre sus propias capacidades somáticas.



que la Modernidad- sobre la propia vida humana, sus cuerpos y sujetos. Veamos algunos apuntes seleccionados, al respecto:

Como recuerda Lyotard, lo que fascina a Marx es *la perversión capitalista*. El capitalismo barre todo eso, desculturiza a los pueblos, deshistoriza sus inscripciones, la repite en cualquier lugar y "la libido no aparece marcada, sino el Valor de intercambio"<sup>2338</sup>. La plusvalía, nos dice, el mismo beneficio, son ya prácticas de reabsorción, implican la conmensurabilidad de lo recibido y lo dado. Ese es el secreto de la desviación de la "producción deseante" al "cuerpo sin órganos": reinversión bajo la ley del Valor<sup>2339</sup>. El capitalismo nos acerca a ese límite esquizofrénico mediante...la anulación de los códigos que reglamentan los flujos. No hay nada que transgredir (contra Bataille)<sup>2340</sup>.

P. Sloterdijk, lo aborda desde el tópico de la globalización<sup>2341</sup>. Del capitalismo, dice el autor, puede decirse ahora que desde siempre significó más que una mera relación de producción, mucho más allá del mero "mercado mundial". El capitalismo implica "el proyecto de trasladar la vida entera de trabajo, deseo y expresión de los seres humanos, captados por él, a la inmanencia del poder adquisitivo"<sup>2342</sup>. Ahora, según él, comienza una segunda fase de la toma del mundo, como auto-retirada; dominada por las neo-erínias de nuestro tiempo. Se llaman, desde ahora, reacoplamiento, multilateralidad, responsabilidad<sup>2343</sup>. El palacio capitalista del mundo no constituye estructura arquitectónica coherente alguna. Tampoco puede hablarse ya en la Babilonia plana de un "subsuelo"; hemos llegado a un mundo sin topos<sup>2344</sup>. Y quien dice globalización - continúa, habla, pues, de un continente artificial dinamizado y animado por el confort en el océano de la pobreza, aunque a la retórica afirmativa dominante le guste hacer suponer que el sistema de mundo está concebido esencialmente como omni-inclusivo. Consecuentemente, la expresión "mundo globalizado" vale exclusivamente para la instalación dinámica que sirve como envoltura de "mundo de vida" a la fracción de la humanidad de los poseedores de capacidad adquisitiva<sup>2345</sup>. El dinero hace hoy más por el contexto de las cosas, de lo que podría conseguir un creador del cielo y de la tierra<sup>2346</sup>. Para terminar concluye Sloterdijk, con un aserto irónico memorable: "Soberano es el que decide sobre el color de la temporada"<sup>2347</sup>.

F. Berardi, hace honor a su noción de *Semiocapitalismo*<sup>2348</sup>, comentando que la precariedad no es más una característica marginal y provisoria sino la forma general de la relación de trabajo en una esfera productiva digitalizada, reticular y recombinante. El capital no recluta más personas sino que compra paquetes de tiempo, separados de su portador ocasional e intercambiable<sup>2349</sup>. Por ello, deberíamos hablar de "esclavismo celular". El átomo de tiempo del que hablaba Marx es el verdadero elemento base de la producción de valor<sup>2350</sup>. Este es el proceso de formación del semiocapitalismo, régimen económico que se alimenta del trabajo mental de un número ilimitado de agentes precarios y fractales. Por esto podríamos hablar, dice, de semiocapitalismo como una

---

<sup>2338</sup> Lyotard, J. F. *Dispositivos pulsionales*. Ed. Fundamentos. Madrid. 1981: 26.

<sup>2339</sup> Op.cit.: 44.

<sup>2340</sup> Op.cit.: 46.

<sup>2341</sup> Sloterdijk, P. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Ed. Siruela. Madrid. 2010.

<sup>2342</sup> Op.cit.: 211.

<sup>2343</sup> Op.cit.: 227.

<sup>2344</sup> Op.cit.: 231.

<sup>2345</sup> Op.cit.: 234.

<sup>2346</sup> Op.cit.: 250.

<sup>2347</sup> Op.cit.: 252.

<sup>2348</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007.

<sup>2349</sup> Op.cit.: 91.

<sup>2350</sup> Op.cit.: 93.

forma de capitalismo conectivo<sup>2351</sup>. Cada vez con mayor frecuencia tenemos la impresión de que la decisión política no cuenta para nada<sup>2352</sup>.

El interés fundamental del Capital es “el aumento de la productividad y la aceleración del ciclo de consumo” para la realización y la valorización del capital invertido. Por eso el enemigo principal del semicapital es el significado<sup>2353</sup>. La sobrecarga informativa encuentra una atención cada vez más escasa, saturada, hipertensa, fragmentaria, disléxica, próxima a la crisis de pánico. Y el pánico precede al hundimiento depresivo, a la confusión mental, a la desactivación<sup>2354</sup>. Sólo cuando el cognitariado comprenda que debe hacerse autónomo de la ley del Capital, sólo cuando sepa dedicarse íntegramente (y por necesidad) a la creación de una esfera pública independiente, entonces se abrirá un nuevo horizonte<sup>2355</sup>.

Concluyendo con una sentencia metafórica muy similar a la que formularemos más adelante: "el capitalismo no se puede ya describir más que con la metáfora (que no es en realidad ni siquiera una metáfora, sino un análisis clínicamente exacto) del cáncer<sup>2356</sup>.

Para situarnos aún más en el tema, detengámonos en un texto muy sugerente acerca del estado de la cuestión, no tanto como enunciación de un régimen económico-cultural sino en como este estado simbólico incide directamente sobre los cuerpos hablantes condenándolos a verse reducidos a pura mercancía<sup>2357</sup>.

El de la joven filósofa y performer Sayak Valencia muestra, preminentemente, los efectos corpóricos (biomercado, necropolítica...) del capitalismo neoliberal cuando este es dejado a su libre albedrío sin regulación alguna. Desde el inicio trata de hacer una suerte de epistemología del capitalismo diseccionando sus modos de vida, de producción, de fuerza del trabajo y de relación en un territorio bien complejo, Tijuana<sup>2358</sup>. Para ello propone el término "capitalismo gore", que hace referencia a la reinterpretación dada a la economía hegemónica y global en los espacios geográficamente fronterizos: "todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de Necroempoderamiento"<sup>2359</sup>.

Y continúa. “en el *capitalismo Gore* se subvierte este proceso y la destrucción del cuerpo se convierte en sí mismo en el producto, en la mercancía y la acumulación ahora sólo posible a través de contabilizar el número muertos, ya que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable<sup>2360</sup>. Lo que implica que estas prácticas se radicalizaron con el advenimiento de la globalización dado que ésta se funda en lógicas predatorias junto a la espectralización y la especulación en los mercados financieros<sup>2361</sup>. En este proceso crítico, como dirá, deconstructivo, recurre a autores de la talla de Foucault, Agamben, el filósofo camerunés Achille Mbembe o, desde la teoría queer, a Judith Butler con su concepto de “vulnerabilidad”.

Lo que le lleva necesariamente a acuñar y resaltar nuevos conceptos como "capitalismo gore o snuff", tomados de sus referencias cinematográficas del género homónimo,

---

<sup>2351</sup> Op.cit.: 96.

<sup>2352</sup> Op.cit.: 97.

<sup>2353</sup> Op.cit.: 109.

<sup>2354</sup> Op.cit.: 111.

<sup>2355</sup> Op.cit.: 114.

<sup>2356</sup> Op.cit.: 127.

<sup>2357</sup> Valencia, S. *Capitalismo gore*. Ed. Melusina. Tenerife. 2010.

<sup>2358</sup> “...concebir al tercer mundo como un espacio geopolíticamente inamovible, sin posibilidad acción, ni de empoderamiento, ni de creación de su propio marco discursivo, es a todas luces indicio de menosprecio que parte de una posición colonialista” (Op.cit.:10).

<sup>2359</sup> "Entonces con capitalismo Gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado como precio a pagar por el tercer mundo que se aferra a seguir la lógica del capitalismo cada vez más exigente, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos"(Op.cit.:15.).

<sup>2360</sup> Op.cit.: 16.

<sup>2361</sup> Op.cit.: 17.

sujetos endriagos (fantasmales, espectrales...), pasando por toda la serie necro- y tanato-: necropolítica, necrocapitalismo, tanatopolítica etc.: “Partiendo de esto, podemos decir que lo que denominamos aquí como capitalismo gore es uno de los procesos de la globalización, su lado B, aquel que muestra su consecuencia. El producto criminal bruto se estima que no sería inferior al 15% del comercio mundial, lo cual le otorga potestad en las decisiones económicas planetarias”<sup>2362</sup>.

Las “subjetividades *endriagas* que buscan instalarse sí mismas como sujeto con posibilidades de pertenencia y ascensión social. Haciendo frente a su situación por medio de *necroempoderamiento* y las *necro-prácticas* tráfugas y distópicas o prácticas Gore”<sup>2363</sup>. Dice: “en los intersticios del capitalismo nadie tiene nada que perder, porque la vida ya no es importante”<sup>2364</sup>. Respecto al “devenir snuff”, recuerda que, en estos momentos, presenciamos que lo que inicialmente propusimos como capitalismo Gore deviene rápidamente, a pasos agigantados, en un “capitalismo snuff”<sup>2365</sup>. La causalidad de este fenómeno social, hay que encontrarla en el empuje a un hiperconsumismo voraz amén de la falta de regulación legal. Y lo que podría ser analizado aparentemente como una suerte de contracapitalismo, es su autoafirmación hasta el paroxismo que crea una suerte de monstruo: “Así, deducimos que de la unión entre la episteme de la violencia y el capitalismo devienen ese fenómeno que hemos denominado como capitalismo gore”<sup>2366</sup>.

Por eso la autora entiende la globalización como la: “desregulación en todos los ámbitos”, acompañado de la debilitación de la mediación de políticas en beneficio alusivo de la lógica mercado: desregulación, desterritorialización, decodificación de flujos financieros, el dinero viaja la velocidad de la información<sup>2367</sup>.

Es la enorme paradoja que este estudio refleja nítidamente. Como el capitalismo ultraliberal, logra infiltrarse en las esferas sociales, políticas y culturales, hasta suplir al propio Estado como, con sus diferentes dispositivos, poder lograr auténticas nuevas subjetividades. Eso que tan bien denunció Foucault. Por eso, la autora resalta que: “el estado como amalgama narco-político radicalizado en la última década. En México, la mafia crea un entramado difícil de impugnar dado que la necesidad de la población civil se ven atendidas hacia la creación de infraestructuras patrocinada por el narcotráfico”<sup>2368</sup>.

Ahí radica lo que Jorge Alemán<sup>2369</sup> denomina el “crimen perfecto” a partir de una lectura lacaniana del Capital y la plusvalía marxista.

Esta infiltración del goce de la plusvalía y del consumo inmediato, intenso y sin apenas inversión, no puede ser sin la pregunta que, finalmente, hace que los sujetos puedan preferir aquello que necesariamente, se vuelve en contra de ellos. Y es que este esquema, no diremos solamente cognitivo, auténtico reverso de la Ilustración, modela sin piedad las subjetividades humanas a su imagen y semejanza. Digámoslo de otra manera: “el capital, en vez de ponerse al servicio del valor de uso de los sujetos, crea sus propias subjetividades de cambio”.

Esto, llevado al paroxismo, implica necesariamente un nuevo ordenamiento de cualquier figura relación y social, como de los cuerpos mismos. Se configura así una nueva idea de identidad personal, nacional y social<sup>2370</sup>. De hecho: “los emprendedores del

---

<sup>2362</sup> Op.cit.: 18.

<sup>2363</sup> Op.cit.: 21.

<sup>2364</sup> Op.cit.: 20.

<sup>2365</sup> Op.cit.: 23.

<sup>2366</sup> Op.cit.: 27.

<sup>2367</sup> Op.cit.: 31.

<sup>2368</sup> Op.cit.: 35.

<sup>2369</sup> Alemán, J. *Capitalismo: crimen perfecto o emancipación*. NED. Ediciones. Barcelona.2019.

<sup>2370</sup> Valencia, S. *Capitalismo gore*. Ed. Melusina. Tenerife. 2010. 2010: 32.

capitalismo Gore amalgaman emprendedores económicos, emprendedores políticos y especialistas de la violencia<sup>2371</sup>. Hasta el punto que ya:” no hay división entre los insurrectos y las fuerzas del orden. El capitalismo Gore nos dice: "nada es intocable, todo los tabúes económicos y de respeto hacia la vida han sido rotos, aún hay lugar para la restricción y para la salvación, todos nos veremos afectados"<sup>2372</sup>. El negocio del nuevo milenio será la “gestión política del cuerpo, de sexo y de la sexualidad, agregando la gestión de la violencia” de los medios autorizados para ello y los desautorizados<sup>2373</sup>.

De esta manera, el capitalismo gore podría ser entendido “como una lucha intercontinental de postcolonialismo extremo colonizado a través de los deseos de consumo, autoafirmación y empoderamiento”<sup>2374</sup>. Así se da paso a la integración de esta lógica de consumo-acción como algo que no se confrontan y intenta eliminarse, sino que se híbrida y naturaliza, incardinándose éstas en nuestros cuerpos: *biomercado*<sup>2375</sup>. Consumidor Gore en el mercado gore: drogas, prostitución, venta de órganos humanos, violencia intimidatoria, asesinato por encargo etc.<sup>2376</sup>.

¿Adónde conduce este caldo de cultivo?: a una política donde los cuerpos-hablantes quedan desposeídos de lo más propio que los constituye, de su historia y su corporeidad, transformados en meras mercancías, cuerpos-mercancías, de una biopolítica que no respeta siquiera la condición humana misma: “Por la brutalidad de la realidad económica y sus circunstancias, los cuerpos, los sujetos, la carne se vuelven centro como mercancía, intercambio. Acumulación de capital por medio del proceso de producción a partir del necroempoderamiento<sup>2377</sup>.

Vemos consumarse, de esta manera, el proyecto vaticinado por el pensamiento de la Sospecha con Freud, Marx y Heidegger y continuado con la llamada filosofía postmoderna: Lyotard, Baudrillard, Vattimo etc. Lo cual no va sin sus contradicciones inherentes, pues en esta "*ficcionalización del mundo*", que dice Luis Sáez, si algo es real, más allá del tiempo y la palabra, es justamente el cuerpo: “Sin embargo, está visibilización del cuerpo como dispositivo, no emparenta de forma evidente con lo que se entiende como los cuerpos reales<sup>2378</sup>.

Como conclusión, la autora apunta que esta rebarbarización del mundo -tan loada por Nietzsche- simultáneamente, asesta un golpe brutal a la visión romantizada de lo bárbaro. Nada de sujetos marginales: "estamos frente a un capitalismo cuyos efectos son simultáneos en la destrucción de cuerpos y producción de capital, cuya producción se basa en la especulación de los cuerpos como mercancía"<sup>2379</sup>.

Por nuestra parte, sí que queremos apuntar que este rigor y profundidad descriptivas acerca de las nuevas subjetividades neoliberales<sup>2380</sup>, no le corresponde una alternativa

---

<sup>2371</sup> Op.cit.: 46.

<sup>2372</sup> Op.cit.: 50.

<sup>2373</sup> Op.cit.: 51.

<sup>2374</sup> Op.cit.: 53.

<sup>2375</sup> Op.cit.: 56.

<sup>2376</sup> Op.cit.: 60.

<sup>2377</sup> Op.cit.: 66.

<sup>2378</sup> Op.cit.: 65.

<sup>2379</sup> Op.cit.: 85. Como oposición y resistencia, esta autora recurre a nuestro entender de una manera un tanto forzada, al concepto de *transfeminismo*, donde ya no se trata tanto del género biológico, el feminismo de la diferencia, o el de sus prácticas (cuerpos *queer*), como: aquello que lo femenino no se deja de absorber por el discurso falogocentrista heteropatriarcal del capital. Es ahí donde podemos encontrar un cierto pero a esta obra: la esperanza de un remedo óptico a aquello que ya devino ontología totalizadora. Por el contrario, muy en la línea de toda la ensayística de esta primera década del presente siglo, muestra excelentes descripciones en los diferentes ámbitos, máxime cuando pueden trascender estos campos para mezclarse” culturalmente” con otras disciplinas.

<sup>2380</sup> Desde Toni Negri, J. Lacan, J. Habermas, P. Sloterdijk, S. Zizeck, Jorge Alemán, J. Butler, Nora Berlin, Beatriz Sarlo, L Cadahia....

Ernesto Laclau: QEPD. Fallecido en Sevilla, la Semana Santa el 13 de abril de 2014 en Sevilla, después

que pueda sostenerse mínimamente en comparación con la potencia de la afectación provocada<sup>2381</sup>. En cualquier caso, y hasta nuevo aviso, lo que sí se puede dar por sentado, es que el sistema de relaciones que constituye el actual periodo de la historia no se rige, ni parece poder regirse, por los propósitos que gobernó la Modernidad y sus epígonos.

Lo cual nos impele a visitar los fundamentos del Discurso del Capital como etiología causal de, como dijimos, dichas mutaciones simbólicas.

#### 10.5.4.a. El Capitalista como un a-discurso.

Para comenzar, debemos, quizás, reconsiderar el estatuto mismo del *Discurso Capitalista* en la obra de J. Lacan.

J. Lacan, en su texto sobre los cuatro discursos (*Sem. XVII*) lanza la hipótesis del *Discurso del Capitalista*, como una subversión del discurso del Amo que cortocircuita la propia imposibilidad inherente de todo Discurso, generando una distribución cerrada, tautológica, circular, sin borde ni fisura posibles. De esta manera, al transmutar el orden lingüístico de sus lugares es capaz de reabsorber todo ente, objetivo y subjetivo, en una cadena equiparable.

cadena equiparable. No queremos extendernos en esto, del que existe sobrada literatura. Con la *Teoría de los cuatro Discursos*, Jacques Lacan plantea cuatro maneras posibles de establecer un vínculo entre los seres hablantes. Las cuatro modalidades discursivas, presentan cuatro lugares: 1º, un Agente; 2º, el Otro; 3º, la Verdad; y 4º, el Producto. Estos elementos son S1, S2, S/(sujeto barrado) y “a”. Estos cuatro elementos se irán combinando de manera diferente en cada discurso dando como resultado el Discurso del Amo, de la Histeria, de la Universidad y el Psicoanalítico. El “Discurso del Amo” se formula tal que: S1->S2/ Sujeto barrado//a. El Discurso Universitario: S2->a/S1//Sujeto barrado; el Discurso de la Histérica: Sujeto barrado->S1/a//S2. Y, por fin: el Discurso del Psicoanalista: a->Sujeto barrado/S2//S1. Fijémonos que dichos discursos consisten en dos fracciones enlazadas. Lo más interesante es que si los numeradores se causan entre sí, los denominadores están marcados por su imposibilidad, un corte inmanente, lo que provoca un movimiento cruzado.

Pues bien: en el *Discurso Capitalista* (Lacan, 1972), se parte del Discurso del Amo sobre el que opera una inversión de lugares, quedando tal que así: Sujeto barrado->S2/S1->a. Al efectuarse dicha inversión, lo que se produce es una forclusión absoluta de la imposibilidad, quedando dicho discurso sin límite alguno, de manera circular, sin interior ni exterior, sin excepción y sumido en una autoreferencial iteración<sup>2382</sup>.

Veamos. J. Alemán, comenta que el célebre *Discurso Capitalista*, en Lacan<sup>2383</sup> consiste en un movimiento circular que rechaza la castración y no tiene corte alguno. En ese sentido, habría dos lecturas inmediatas: una, que entonces la “Alienación y la Separación están seriamente objetadas en el Discurso Capitalista, y dos, que ese sujeto

---

de un fin de semana de alegre y distendida docencia en el Campus de Palos de la Frontera (Huelva), organizado por nuestro Grupo de Investigación, coordinado por el prof. José Ordoñez. Sirva este excursus como reconocimiento y homenaje a su figura y obra.

<sup>2381</sup> Es verdad que, como enuncia Bauman con su concepto de “*interregno*”, quizás no se disponga de perspectiva y herramientas, aún, para encontrar las fisuras epistémicas por las que horadar esta mutación discursiva

<sup>2382</sup> Para una descripción más detallada ver: Otón Gallo, Marcelo Fernando. *El discurso del Capitalismo en la Teoría de Jacques Lacan*. Univ. República. Uruguay. En: [https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg\\_final\\_final.pdf](https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_final_final.pdf). Recup: Marzo 2021

<sup>2383</sup> Alemán, J. “*Derivas sobre la inserción – desinserción*”. ESPACIO HACIA PIPOL 4, de la Sede de Madrid de la ELP el jueves 12 de febrero de 2009. En: <http://www.elpsedemadrid.org/PAGES/textos.htm>. Y, en: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2009/03/de-elp-debates-la-brujula-145.html>. Recup.: Febrero 2020.

tiene todo el tiempo acceso al goce fuera de la Castración, o como un “desecho”, “un sujeto acéfalo que no tiene ya ningún tipo de identificación simbólica”. Y, remata: "aunque parece que estamos en el tiempo donde al psicoanálisis la época se le vino encima, por otra parte, da la sensación que la época se le ha venido encima a todo el mundo".

En otro de sus textos: Lacan, *la Política en cuestión*, precisa que el fantasma del Capitalista hace surgir en lo real del objeto mismo: “asegurando una relación entre el individuo y el plus de gozar que no pasa por la dialéctica del vínculo social”. Lo que le sirve para retomar el tema de la Técnica. La *Técnica*, para Heidegger, apunta al olvido del olvido: el ser está cerrado al acontecimiento<sup>2384</sup>. Ahí, la metafísica se consume en el dominio de la técnica, en la consecuencia de un modo de desocultamiento del ser. Son sus características: 1.-Voluntad de voluntad, sin regulación. 2.-El cálculo intenta asegurar, destruyendo toda verdad; 3.-Uniformidad del mundo; 4.-La Técnica ha expropiado al hombre la posibilidad de salir del olvido del ser; 5.-Abandono del ser, nihilismo; 6.-La pulsión y el cálculo devienen idénticas; 7.-Ninguna acción va a cambiar el mundo<sup>2385</sup>. Desde esta perspectiva <sup>2386</sup>, el Discurso Capitalista ha mundializado el objeto técnico (y su participación directa en el terror organizado), pero no ha derivado hacia una “civilización política mundial”: el fortalecimiento de las identidades religiosas, culturales, nacionales, aunque ya sea siempre bajo una forma paródica no efectúa corte alguno en el Uno del capitalismo. En su producción de nuevas subjetividades<sup>2387</sup>, el discurso Capitalista es inmune a la subversión.

Desde ahí, un proyecto de Emancipación consiste en hacer que la diferencia absoluta no quede excluida, siendo justo lo contrario de una liberación de fuerzas permitidas ¿Cuál sería a nuestro entender el alcance de esta formulación lacaniana?.

Para comenzar, que la torsión operada en la hipermodernidad postcapitalista es *la voluntad de negar la no-relación como posibilidad óptica -más que la propiamente ontológica-* con lo que: “Todo”, sería posible. Lo constituyente, se nos viene a decir, *sería el Hay en cuanto que el hecho precede al decir*<sup>2388</sup>, un hacer sin un Otro, lo cual es el reverso de cualquier proyecto, en que la existencia precedía a la esencia.

Llegados a esta situación vemos como todo aquello que apela a la *complejidad de una razón mediata resulta hoy casi que inconcebible*, al tiempo que la consistencia esencialista -tautológica e inmanente y que desconoce toda Imposibilidad- gana por goleada a la existencia o insistencia de la división subjetiva. Efectivamente, la forclusión de cualquier "imposibilidad" impide la emergencia del "no".

El Capital, a nuestro entender, sería fundamentalmente *aquella operación pre-ontológica que impide que cualquier discurso pueda llegar a tener lugar*. Con su recusación de toda imposibilidad, de toda diferencia absoluta, en el Todo-Posible, no hay manera de delimitar una frontera o articulación.

El resultado, es que no es posible establecer un mínimo orden y, por tanto, sus elementos discursivos terminan asimilándose sin diferencia ni límite alguno. Es por esto que este discurso, como reverso del discurso del Amo, comandando el constituyente e instituyente, "termina haciendo imposible cualquier condición de imposibilidad".

Al asimilar el discurso del Capital al proyecto neoliberal arriba expuesto se impide ver su verdadero cariz, que es el de justamente impedir, forcluyendo, cualquier emergencia discursiva. La función de este (a)discurso del Capital sería precisamente *fagocitar, reabsorber y abortar un establecimiento simbólico*, cualquier operador regulatorio,

---

<sup>2384</sup> Alemán, J. *Lacan en la razón postmoderna*. Ed. MGE. Málaga. 2000: 77.

<sup>2385</sup> Op.cit.: 158.

<sup>2386</sup> Alemán, J. *Derivas del Discurso capitalista: Notas sobre psicoanálisis y política*. Ed. MGE. Málaga. 2003: 25 y 29.

<sup>2387</sup> Alemán, J. y Gimbel, M. V. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014.

<sup>2388</sup> Alemán, J. *Lacan, la política en cuestión...* Ed. Grama. Buenos Aires. 2010: 33; Nancy, J. L. *El hay de la relación sexual*. Ed. Síntesis. Madrid. 2001.

punto de capitonado o barra y barrera diferenciadora de la se dibujen diferencia, singularidad y particularidad algunas. No es tanto una destrucción de los significantes mismos, pues su modo operandi puede ser más bien su exceso hasta el infinito de sus elementos, como su *asimilación a un goce sin vacío*, una fusión real-imaginario donde palabras y cosas quedan unificadas sin puntuación ni intervalo.

Así pues, el Capital, entonces, cual “cáncer metastásico”, a-discursivo, actúa por desmontaje y apropiación de aquellos medios simbólicos - lo que llamamos *parajes de lo real: tiempo, cuerpo y palabra, que son condición de constitución del Sujeto y de su Alteridad, particular y política*. Anulando, por exceso o nadificación, cualquier posibilidad de singularidad subjetiva, fagocitando hasta el residuo, los cuerpos, la historia, la Otredad y sus saberes.

J. Lacan al asimilar *la plus-valía marxista al plus-de-goce de la pulsión* inspiró a que F. Lyotard, con G. Deleuze, paralelaron la economía a la libido de sus dispositivos pulsionales: homologando los objetos técnicos del mercado, las letouses, los cachivaches de usar y tirar, y su función de causa -u obstáculo- de deseo, a los objetos naturales del cuerpo, es decir, acentuando el hecho que los objetos culturales no son más que derogados libidinales de los objetos naturales. A la *fetichización de la mercancía*, marxista, del Capital, le corresponde hoy *la elevación*, milleriana, hasta el cenit de lo social *del objeto "a"*. No es descabellado, entonces, pensar *al Capital como una pulsión, desde lo real, sin mediación simbólica*, que arroja a los sujetos a su goce “miserable”<sup>2389</sup>.

Lyotard, afirma que le gustaría poder retranscribir en un discurso libidinal las intensidades que atormentan el pensamiento de Marx y mostrar de ese modo cómo la economía política es una economía libidinal. Está, pues, muy cerca y muy lejos de Baudrillard<sup>2390</sup>. He aquí una primera cosa: no hay sociedad primitiva, es decir: no hay referencia exterior, aun cuando fuera inmanente<sup>2391</sup>. Y otra, añade, comprender también, que el goce es insoportable<sup>2392</sup>.

Ahora bien, estas heterogeneidades de ocupación de los flujos eróticos y mortíferos aparecen en el interior de cualquier “movimiento” social<sup>2393</sup>. Por eso es una fantasía creer que hubo sociedades en las que el cuerpo no fue parcelizado: el intercambio “simbólico” es también un intercambio económico político<sup>2394</sup>. Vemos entonces que para él (Marx) el dinero es el lenguaje que hablan los valores de intercambio. Y a ese dinero le asigna un rasgo, la *indiferencia*<sup>2395</sup>, <sup>2396</sup>.

La oposición meta-económica del valor de uso y del valor de cambio, o mejor dicho del valor de uso y del valor a secas, desaparece: no hay más que valores de uso-cambio, que son los precios en su dependencia recíproca o las relaciones cuantitativas de las mercancías. De una aproximación semejante se deduce evidentemente que “toda perspectiva de catástrofe está excluida: la muerte del capital no podría llegarle desde adentro, de una contradicción cualquiera, allí no hay contradicción”, hay cuantos más desequilibrios, no hay muerte por rompimiento<sup>2397</sup>.

---

<sup>2389</sup> J. Alemán, 2009, 2013 y 2014.

<sup>2390</sup> Lyotard, J. F. *Economía libidinal* (1974). Ed. FCE. México 1990: 120.

<sup>2391</sup> Op.cit.: 125.

<sup>2392</sup> Op.cit.: 128.

<sup>2393</sup> Op.cit.: 129.

<sup>2394</sup> Op.cit.: 137.

<sup>2395</sup> Op.cit.: 146.

<sup>2396</sup> "Y así vuelve a aparecer la connivencia entre una filosofía de la alienación y un psicoanálisis del significante, dos religiones nihilistas; pero el uso que hace Baudrillard de este último lo lleva a deslizarlo hacia un optimismo, hacia la esperanza de una restitución del estado verdadero del deseo, mientras que la versión estrictamente lacaniana, si bien implica una dialéctica de la cura, excluye sin embargo que el señuelo del objeto a, en su función de fijación de la ambivalencia y de oclusión de la falta a significar, pueda ser alguna vez disipado: análisis interminable, revolución permanente" (Op.cit.:147).

<sup>2397</sup> Op.cit.: 170.

Es en este sentido que formulamos que el Capital no es (solo) la economía, ni es (solo) un sistema ni siquiera es (solo) un dispositivo. La función de esa Voluntad clausurada y acéfala que es el Capital, consiste fundamentalmente en: *dividir, en velar y fagocitar cualquier mediación simbólica*. Es decir, transmutar, licuar, taponar, *disimular lo real mismo hasta confundirlo, fundiéndose, con la realidad*. Es en este sentido que nos pudimos referir más atrás a la pérdida de la causalidad psíquica.

Fijémonos que estas operaciones discursivas son absolutamente homologables al neoliberalismo "gore", mentado con anterioridad, pero sin olvidar que su intención es fundamentalmente simbólica, cultural.

El Capital, entendido como un anti-dispositivo simbólico, estando dentro del Otro, esa es la verdadera mutación del Otro de su función nominativa y enunciativa por medio del lenguaje. La caída de los grandes relatos<sup>2398</sup>, el "todo se desvanece en el aire"<sup>2399</sup>, el pensamiento débil<sup>2400</sup>, el "rizoma"<sup>2401</sup>, la modernidad "líquida"<sup>2402</sup> etc, son algunos de los sintagmas producidos por el estremecimiento frente a la caída del poder del Amo. Por eso, sería de incautos dejarse engañar acerca del alcance del discurso del Capital reduciéndolo ópticamente a la simple estructura neoliberal.

Si hemos dicho que su función es la disgregación y apropiación de cualquier facultad discursiva bajo la razón numérica e instrumental, la verdadera función de este dispositivo será precisamente la construcción de subjetividades nuevas: consumistas, empresarios de sí y acreedores. En cualquier caso: siempre culpables.

Así, si el Discurso del Capital, como auténtico contra- o anti-discurso, tiene por misión *hacer desaparecer los cuerpos-hablantes*<sup>2403</sup> en cuando tal, para realizar su verdadera misión: *la de producir nuevas corporizaciones-neoliberales*<sup>2404</sup>.

Tal y como desde hace tiempo insisten algunos autores<sup>2405</sup>. La Guerra generalizada en la que estamos inmersos, esta lucha a muerte por el prestigio de lo Uno, es el más "vivo" ejemplo de ello: "Para el bien de la humanidad se ha vuelto urgente la eliminación cognitiva y física de la humanidad. Después de todo, estamos en guerra. Guerra infinita"<sup>2406</sup>, dice Berardi.

El Neoliberalismo es un "estado de excepción" ("hacerse la víctima para poder matar"), sin golpe militar. Por eso el capitalismo no necesita la democracia<sup>2407</sup>. (El) Discurso Capitalista (Lacan 1972): consiste también en una producción de subjetividades: la destrucción del vínculo social, le gana la mano a la supresión del sujeto. De hecho, el mal actual se caracteriza porque es capaz de destruirse a si mismo por provocarle un prejuicio al Otro<sup>2408</sup>.

---

<sup>2398</sup> Baudrillard, J. *La transparencia del mal*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1991.

<sup>2399</sup> K. Marx, cit. Derrida, J. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1995.

<sup>2400</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. Ed. Paidós. Barcelona. 1985.

<sup>2401</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Rizoma*. Ed. Pretextos. Valencia. 2000.

<sup>2402</sup> Bauman, Z. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. ED. FCE. México D.F. 2005.

<sup>2403</sup> Pues bien puede pasar que el sujeto, al menos como lo entendemos hasta hoy en día, termine siendo una suerte de ontología negativa: "sujeto, parlêtre, cuerpos hablantes...sería todo aquel resto, yecto, residuo, que queda por fuera de la cadena equivalencial, que el discurso del Capital aspira.

<sup>2404</sup> Rodríguez Ribas, J. A. "Uno por Uno: el colmo del neoliberalismo (ontología del sujeto numeral)". Rev. On-line. ZADIG. 2018. En: <https://zadigespana.wordpress.com/2018/07/18/uno-por-uno-el-colmo-del-neoliberalismoontologia-del-sujeto-numeral/#comments>. Recup.: Junio 2010.

<sup>2405</sup> Alemán, J. y Gimbel, M<sup>o</sup>. Victoria. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014; Alemán, J. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016.

<sup>2406</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007: 153, 155.

<sup>2407</sup> Alemán, J. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 78.

<sup>2408</sup> Op.cit.: 111.



¿Qué significa, según esta hipótesis nuestra, que el Capital ha supuesto la exclusión de la realidad misma del sujeto?: que al forcluir cualquier condición de imposibilidad, *la estructura simbólica no puede hacer efectiva su operación de extracción o cesión de goce de tal manera que la realidad misma quedaría en lo real mismo*.

Sabiendo que no hay manera alguna que todo el sentido material o formal de la realidad pueda dar cuenta de la emergencia de lo Real, bajo este nuevo régimen discursivo real y realidad se ven confundidas: en un nuevo universo donde, sin puntos de anclaje o capitonado, al decir de Lacan, la subjetividad se ve entregada a la pura pulsión de muerte sin defensa alguna.

De igual manera que Esposito afirma: "en el momento en que lo virtual se tornó rígido hasta convertirse en lo real, lo real se volvió virtual. Muy probablemente, es nuestra incapacidad para soportar el encuentro directo con la Cosa lo que la transmuta en una pesadilla, en una horrible mezcla de sueño y realidad"<sup>2409</sup>.

*Real y realidad han ido subsumiéndose en la mismidad de lo que Hay.*

El correlato de la *transhumanización*, anteriormente mentada, es justamente el advenimiento de una *humanización Uni-ficada*: un enjambre de Unos, en su inconsistencia, corpuscular, individualística, postconceptual, molecular, líquida, acéfala y etérea.

La propia "imposibilidad de la relación" (sexual), mentada por Lacan, aparece hoy más "imposible que nunca", justamente a causa de la promesa de su posibilidad de encuentro, mostrando sus efectos de declive ante el otro. Así que no queda lugar para la real alteridad de la diferencia.

Tan es así que en esta "particularidad múltiple"<sup>2410</sup>, en estos "Unos en todos los lugares"<sup>2411</sup>, *el sujeto devino insoportable* para sí mismo y los otros... Como la ciencia, la técnica y el dogmatismo de sentido saturan y suturan cualquier resquicio de subjetivación, el encuentro con el "otro" no es que ya sea imposible, siempre lo fue, sino que resulta francamente indeseable, casi que abominable.

La otredad, como siniestra e insoportable, como no podría ser menos, tiene su objeto en los cuerpos. *Los cuerpos son los grandes paganos, nunca mejor dicho, en las mutaciones del Otro*. Así, en la medida que el cuerpo propio es tratado como un puro objeto manipulado en su plus de semblante, al modo de una mascarada, este, taponará cualquier vestigio de castración, dejando al sujeto a solas con su goce.

Pues si hay actualmente un objeto técnico adorado en su imaginización ese es el cuerpo, sobre todo, cuando este es tomado como el complemento ideal a la aspiración del goce absoluto, feliz, de una relación-Toda posible, convirtiendo la *singularidad del goce y la particularidad histórica del sujeto "otro" en francamente insufribles*<sup>2412</sup>.

"La masa busca, la masa, la masa desprecia la masa" sentencia P. Sloterdijk en su texto sobre la masa (2002)<sup>2413</sup>.

---

<sup>2409</sup> Esposito, R. *Personas, cosas, cuerpos*. Ed. Trotta. Madrid. 2017: 82.

<sup>2410</sup> Badiou, A. *La filosofía, otra vez*. Ed. Errata Naurae. Madrid. 2010.

<sup>2411</sup> Miller, J. A. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París. 2011.

<sup>2412</sup> Encontramos acá un vivo ejemplo del debate sobre el cuerpo *cuando es tomado como complemento o, más bien, cuando lo es como suplemento*. Mientras que el primero totaliza, el otro, contornea, anuda y se desprende.

<sup>2413</sup> Una suerte de síntesis en la misma línea es la enunciada por Luis Sáez y que no puedo dejar de reseñar. contando con su permiso (Febk, 13 junio 2020): "Desequilibrio creciente en la insociable sociabilidad. Círculo vicioso entre aumento de la competición y exacerbación de la soledad. Lo peor de la vida común convertida en competición es que no posee una única fuente, de tal modo que afrontarla es extremadamente difícil.

1. La primera de ellas es, obviamente, "el capital". Pertenece a la entraña misma de este sistema económico: el capitalismo sólo puede sobrevivir a través de la competencia entre instancias económicas, como ya aclaró Marx, y el neoliberalismo, que es el "espíritu del capital", se convierte en un agregado ya casi inseparable de la idea de libertad. Ahí la cuestión de la competición queda bastante afirmada.

2. Pero esta no es la única fuente. "La revolución científica moderna", que tantos beneficios viene ofreciendo, ha evolucionado tan rápidamente, aliándose con el desarrollo tecnológico, que se convierte en

---

invasiva; devora todo el ámbito simbólico de la cultura, engullendo al que podría proceder de las ciencias humanas. Esto hace que la idea de progreso ya no se sustente en valores intangibles, ni en la versión del ideal ilustrado (progreso en racionalidad de "fines" valiosos en sí mismos), ni en la versión contrailustrada (avance en una forma de existencia incardinada en el ser). De ese modo, queda como único ideal del devenir colectivo el desarrollismo, dirigido a los "medios de supervivencia", lo cual implica un darwinismo ("vale" lo más adaptativo en un crecimiento puramente cuantitativo); pero el criterio de la mejor adaptación en el crecimiento cuantitativo impone la competencia entre las vidas dóciles y útiles, por un lado, y las vidas excéntricas e indóciles, por otro.

3. Un tercer motor lo encontramos en el "fenómeno del nihilismo". El nihilismo es la consecuencia de la caída de una visión teleológica de la vida, es decir, de una vida dirigida a satisfacer una meta "absoluta" (sea la realización de la voluntad divina en la tierra, sea la realización de cualquier otro término incondicionado). La muerte de esta teleología (que viene de "telos", "fin") de lo absoluto ha sido necesaria y liberadora. Equivale a la "muerte de dios" en sentido nietzscheano, donde "dios" significa eso, un "absoluto" tomado como fundamento y telos de la historia y como un mundo "ideal verdadero" que sustituye a la vida de acá, la de la tierra, la del hombre de carne y hueso. Ahora bien, esa muerte de un telos absoluto no ha sido sustituida por la creación de nuevos valores que ensalcen la vida "en sí misma". Esta "falta" o "carencia" del valor de la vida "en cuanto tal" transforma a ésta en un "instrumento para" otra cosa (la vida "para" trabajar, "para" acumular o para lo que sea). Y la vida convertida en instrumento pone a competir a los que viven por la mejor instrumentalización de sus propias vidas.

4. Otra fuente es el así llamado "proceso de racionalización de la vida" o, como he señalado en alguna otra ocasión, de operacionalización y funcionalización, que tiende a imprimir en la espontaneidad reglas y procedimientos; y en eso hay que competir: una vida no racionalizada de ese modo es una vida "no operativa" y, por tanto, marginalizable, segregable. Se compete en la operacionalización de la propia vida.

5. Otra fuente más en este elenco es la progresiva "ficcionalización del mundo", es decir, el crecimiento de las condiciones que hacen de la existencia colectiva una "representación", un "mundo del espectáculo". Aquí la competición es muy sutil: competición por la "identidad" (personal o grupal) más escénicamente exitosa.

Se pueden añadir algunas otras fuentes que convierten a la vida social en competición en las que ahora mismo no caigo. Pero hay más, eso es seguro. Lo dicho, en cualquier caso, pone en claro que la sociedad presente está atravesada íntimamente por la oposición de los individuos (y de los grupos de toda índole) entre sí. Pone en claro, a mi juicio, un origen poliédrico del problema. El origen = capitalismo es sólo uno entre otros. No estamos sólo ante el capital, sino también ante toda una forma espiritual civilizacional.

La crisis del coronavirus ha venido a agudizar este entramado competitivo del ser-social. Aleja a los seres humanos entre sí, porque impone distancias. Las distancias son físicas y tangibles, por supuesto, pero, más allá, se convierten en distancias "de espíritu": sitúan a unos frente a otros como "sospechosos", en cuanto posibles portadores de un "mal". La stultifera navis coincide con la sociedad entera.

Si se piensa detenidamente en todo esto se encuentran suficientes razones como para experimentar escalofríos. Nos encontramos en un proceso global que, para resumir, conduce a un gigantesco mundo de "soledades enfrentadas". Kant había calificado a la vida colectiva como "insociable sociabilidad", entendiendo por ello un compromiso entre las tendencias hostiles del ser humano y las que tienden a crear vínculos. Esta insociable sociabilidad se sostiene siempre de modo frágil y titubeante. Pero en el presente corre el riesgo de decantarse hacia la insociabilidad y la hostilidad extremas. El peligro de que esta situación estalle es enorme. Y mientras no estalla (esperemos que no), la estructura mencionada, la caracterizada por el fenómeno "soledades enfrentadas", hace su trabajo y se encamina a una intensificación alarmante, en la medida en que conforma un círculo vicioso. Por un lado, el enfrentamiento, la oposición, la competición, incrementan la soledad, vivida clandestinamente en cada cual (pues declararla equivale hoy -esta es otra cuestión que hay que añadir- a recibir un estigma público; la soledad se hace inconfesable ante los demás). Pero a un aumento de tal soledad clandestina corresponde, por otro lado, un crecimiento de la oposición, la competición, el enfrentamiento: los solitarios terminan viéndose como enemigos potenciales entre sí. Los enfrentamientos oposicionales en política son sólo, si se consideran las múltiples fuentes de la competición que he señalado, una expresión en superficie del estructural enfrentamiento competitivo, que posee una profundidad, una densidad y una extensión mucho mayor y más trascendental. Seguir obcecados en proyectar la causa de este fenómeno en la esfera política (achacándolo al comportamiento de los representantes políticos) significa, claramente, huir de una visión más comprensiva de las cosas. La lógica oposicional de la política crece en el humus de la lógica competitiva de la cultura en toda su amplitud. Es de esperar que este estructural régimen de competición genere progresivamente un estrés cuyo límite es el de un estado de guerra camuflado bajo el manto de las nuevas tecnologías de la comunicación. Y es de esperar también que la soledad creciente y clandestina llegue a producir estados depresivos y sentimientos de vida desgraciada en un grado prácticamente insoportable. Esto no es catastrofismo, es realismo. Este círculo vicioso, fatal, debería hacerse paulatinamente más consciente, no ser tomado con veleidad. Debería ser tenido en cuenta como

Si el *odio es* lo insoportable del goce del otro, al que hay que destruir, podremos decir, homológicamente, que "el odio es el afecto inmanente al Capital".

No por nada alguien como Sartre pontificaba que: "el infierno son los otros", es decir la Alteridad en la otredad. Y en la medida que el amor, otro de los afectos egregios, es dar lo que no se tiene, tomando el deseo como esa falta que encuentra su objeto en el Otro, se constata que *el amor es secundario, mediato, posterior, al odio*. Ya se pueden ofrecer todos los argumentos, listas o sistemas organizativos. Ya se pueden cargar todas las tintas que se quiera sobre diversos autores y corrientes de pensamiento, que como la palabra no esté sostenida sobre un fondo de deferencia, de confianza mutua, de "affectio societatis" previo, no cabrá la posibilidad de diálogo alguno.

En el odio, no hay otra dialéctica posible como no sea la mera gestión y reparto de los goces<sup>2414</sup>. Es así como puede explicarse que la representación política, pura servidumbre voluntaria, lejana en su representación e interesada en sus intrigas, queda circunscrita a unos cauces tan ajenos como apaciguadores: todo sea por seguir viviendo el sueño de los justos en una burbuja hiperafectivizada.

Entre el vacío y lo Uno, entre la adicción generalizada y las teorías conspiranoicas, entre el hedonismo y el fundamentalismo, el creacionismo y evolucionismo, analíticos contra continentales, evidencia contra la certeza, los psy contra lo neuro...así, sin apenas puntuación, bordes, litoral o clinámen, discurre nuestra infelicidad, nuestras pasiones tristes, contemporánea.

No ha sido la subjetividad la que se fue distanciando del mundo: *es el mundo, o un determinado tipo de mundo, el que se ha alejado del sujeto, no al revés*.

Resumiendo: cayó la letra en beneficio de la cifra, el significante fue desplazado por el número, la estructura por la equivalencia, lo analógico frente a lo digital... Resumidas cuentas que *el goce de lo Uno* (cuya máxima expresión son los neofascismos, neoliberalismos y neofundamentalismos actuales) *vino a convertirse en la cifra del Ser*.

Y si lo analógico está hecho de metáforas y metonimias, dado que la tecnociencia y el Capital no piensan, sino que calculan, generando objetos...lo queda es *la pura metonimia reproductiva* de ese destructor y expropiador a-discursivo que es el del Capital.

La reducción del mundo al cálculo confiere una potencia superior en el campo de la eficacia operacional. Pero para poder actuar según criterios de pura calculabilidad, el cuerpo y sobre todo la mente neo-humana son obligados a reformarse: deben ser excluidos los circuitos de la interpretación emocional, desactivados los descodificadores analógicos de la diferencia histórica<sup>2415</sup>.

#### 10.5.4.b. Biopolítica de los Cuerpos Capitalistas.

¿Cuándo fue que el objeto *pequeño a*, elevado al cenit de lo social se convirtió en un *gran pequeño "a"*, de manera que *el A (Otro)* se volviera una comunidad de goces solitarios, empequeñeciendo el "A" y el otro, la otredad, el extraño, el extranjero, ¿se tornarían insufribles? Esa es finalmente la pregunta por una causalidad que cambió de bando hasta volverse ontológica: la causa de la cuantificación, la evaluación, la numeración, lo real del hay sin semblante alguno que la represente. Recuerda Lyotard:

---

una bomba de relojería que puede hacer estallar eso que llamamos "comunidad" y, por tanto, eso que llamamos "vida digna de ser vivida".

<sup>2414</sup> Y es que, por definición a Odio siempre gana la derecha. Es más: la Derecha misma consiste en la gestión del Odio. Con una salvedad: mientras esta lo expulsa proyectándolo sobre un Otro (el pobre, el inmigrante, la mujer etc), la izquierda lo introyecta sobre sí, en la suspicacia ante el enemigo interior.

<sup>2415</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires.2007:145.

Respecto de la abertura de la banda libidinal, a esta extensión e invención instantáneas es a lo que el hombre de poder, el rufián, el político, se niegan, contentándose, por pura mezquindad, con capitalizar las intensidades libidinales en objetivos de plusvalía: sobrexplotación de la fuerza de goce, recaída en las viscosas especulaciones chinas<sup>2416</sup>.

Klossowski, comenta, que el precio libidinal de la moneda-cuerpo (“moneda concreta”) determinaría el valor negociable de las mercancías, del “precio” al “valor” la consecuencia sería indecible y la inconmesurabilidad impenetrable<sup>2417</sup>. Será en lo económico, como posmarxista, donde Klossowski habrá de buscar la conjura de las pulsiones sobre el “cuerpo social”. Ve en el capitalismo el retorno, o sea la intensidad libidinal en el seno mismo de los intercambios aparentemente más neutralizados. Si se admite la inintercambiabilidad de los fantasmas, añade al tema, hay que concluir en la necesidad de conservar la economía política y el capital, ya que esta inintercambiabilidad hace inevitable sustituirlos por dobles o por simulacros, falseando, por lo tanto, las “riquezas” libidinales mediante los signos económicos de esas riquezas<sup>2418</sup>.

Siempre podremos preguntarnos qué clase de ser habita en los humanos que cae fascinado ante la limpidez de las curvas estadísticas, los intereses o, como dijeron Miller y Milner, en su momento, la “lógica del casillero”<sup>2419</sup>.

Ese ser arrobado ante el objeto técnico y, sobre todo, entregado a la misión de proveerse de una aparente “facilidad” de maniobra que, a cambio, va cediendo cuotas y cuotas de funciones corporales y subjetivas. *La fascinación tecnocéntrica se paga con el propio cuerpo*. No es ningún abuso pensar en el preciso momento, si lo hubo, de cuando las máquinas pasaron de ser facilitadores de la producción a hacerse compañeras imprescindibles. Hasta el punto en que la vida humana comenzó a estar en función no ya del cuerpo propio, de la propia Vida sino de la capacidad de las máquinas para sostenerla.

Como fue que los humanos, rendidos a la placidez tontona de los mecanismos instrumentales fueron denegando lo que de más propio les constituye, su verdadero capital podríamos decir, hasta el punto de poner sus vidas en manos tecnológicas, eso, no deja de interpelarnos de manera intempestiva<sup>2420</sup>.

Se pregunta Briones<sup>2421</sup>, desde Agamben, ¿qué ha pasado, para que esto pudiera darse? La primera respuesta de Agamben, es que el proceso de racionalización en la historia de occidente, y en particular de la modernidad, ha tenido el efecto de que la “vida natural” haya sido tragada por los “mecanismos y cálculos del poder estatal y la política se transforma en bio-política”, es decir, la “vida” en la “modernidad biológica” se ajusta a las estrategias de la política y su tecnificación sin límites, tanto en la forma de dispositivos técnicos, como en la técnica de las políticas públicas de vigilancia y control sobre todos los ámbitos de la cultura; en resumidas cuentas, todo aquello que el Capitalismo Biopolítico requirió para imponerse como sistema de sometimiento de los “cuerpos dóciles”.

---

<sup>2416</sup> Lyotard, J. F. *Economía libidinal* (1974). Ed. FCE. México. 1990: 76.

<sup>2417</sup> Op.cit.: 102.

<sup>2418</sup> Op.cit.: 105.

<sup>2419</sup> Miller, J-Alain y Milner, Jean-Claude. *¿Desea usted ser evaluado?* Ed. MGE. Malaga. 2004.

<sup>2420</sup> Al menos tanto como el otro gran “misterio” actual: el de las “servidumbres voluntarias”, donde los sujetos, también bajo el yugo de la fascinación identificatoria, terminan demandando aquellas precisas condiciones que irán en su contra.

<sup>2421</sup> Lazo Briones, P. “*La resistencia intersticial y la crítica de la biopolítica en Giorgio Agamben*”. 2017. En: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/la-resistencia-intersticial-y-la-critica-de-la-biopolitica-en-giorgio-agamben/>. Recup: Octubre 2020.

No solo dependencia y servidumbre sino, peor aún, degradación y declive del propio cuerpo. Pues si en el anterior capítulo mentábamos al Progreso, entendido como avance, evolución, culminación incluso, de una pura incorporación del elemento técnico hasta llegar a confundirse con él, conclusivamente, el que sobra es el propio cuerpo. Como se comentó más arriba, con el concepto de "Cuerpos Debilitados" aludíamos tanto nivel de pérdida funcional del cuerpo, proporcional a su mimo, cuidado y veneración como a las lógicas transformaciones en su vivencia y experiencia.

Finalmente, nos tememos, que el verdadero enigma, radica, precisamente en ese Otro, en su capacidad de mutación y transformación de sus operaciones estructurantes y lingüísticas, en su capacidad para oscilar de un discurso hacia otro, en su maleabilidad para poner el acento en lo Uno o en lo Otro; también en su "plasticidad" y "homeostasis" para compensar y sacar a la luz nuevos términos y figuras trópicas y topológicas, y sintomáticas, para mantener sin excesivas convulsiones un equilibrio que es también el de un auténtico cuerpo: el cuerpo del Otro.

Pues si alguna cuestión puede quedar meridianamente definida en este trabajo es el hecho de que la concepción consubstancial al cuerpo es subsidiaria a la idea que comande la subjetividad, en función de los significantes amos de cada época y sus saberes. Para Nancy y Lacan: "No es a su conciencia a lo que el sujeto está condenado, sino a su cuerpo, que se resiste de muchas maneras a realizar la división del sujeto"<sup>2422</sup> Si el cuerpo es efecto del discurso y de los significantes alojados en el goce, por mor del discurso imperante epocal, es de ahí donde se puede constatar la producción de nuevas corporeidades (corporificaciones, corporalidades, incorporaciones) y subjetividades de tal modo que apelen a tratamientos distintos.

Cuerpo político es una tautología, para toda la tradición. La función política reposa sobre esta circularidad: que la comunidad tenga el cuerpo como sentido y que el cuerpo tenga la comunidad como sentido<sup>2423</sup>.

Que las mutaciones culturales, sociales, tecnológicas etc, sobre los legados comunes han ido afectando a la propia fenomenología del cuerpo tanto como a sus manifestaciones, creemos que ha quedado meridianamente demostrado. Y que el cuerpo ha sido protagonista y víctima, simultáneamente y en primera mano, de estas transformaciones y escrituras, también es un hecho: los procesos de corporización y constitución de corporeidades y sus corporalidades siempre fueron de la mano de la consideración tenida en ese momento por la Vida y las subjetividades, cosa que, por otra parte, que no van inextricablemente unidas<sup>2424</sup>. De ahí que no fuera extraño el interés que comenzó a manifestarse a partir de considerar el estatuto de la Vida como un mero objeto cambiario.

Ni siquiera resulta bizarra la aparición de los estudios biopolíticos en el momento del declive Moderno.

Fue así como colegimos que el tiempo del giro Lingüístico (semántico) del pasado siglo XX, como correlato tardío de la Modernidad, fue dando paso a lo que podemos denominar un giro Somático<sup>2425</sup>; giro que ante todo muestra sus efectos devastadores en la correspondiente fantasmaticización y clínica del lazo social.

---

<sup>2422</sup> Lacan, J., "*Respuestas a estudiantes de filosofía*". 1966. OE: 224.

<sup>2423</sup> Nancy, J. L. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid. 2003: 56.

<sup>2424</sup> El encarnizamiento terapéutico, o la censura por la interrupción voluntaria para sostener la Vida por encima de la dignidad de los cuerpos, son vivos ejemplos de ello.

<sup>2425</sup> González, A. C. "*Otra vuelta por la cuestión del cuerpo*". Rev. Virtualia. N°33. . 2017. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/488/cuerpos/otra-vuelta-por-la-cuestion-del-cuerpo>. Recup.: Julio 2020. De hecho, es posible afirmar que buena parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX está marcada por lo que cabe denominar como "*giro corpóreo*", en contraposición al consabido giro lingüístico. En efecto, un linaje de "pensadores del cuerpo" va desde Nietzsche, pasando por la

Similar tesis sostiene Esposito<sup>2426</sup>, al verificar el paso del cristiano carácter sagrado de la vida, la posterior secularización hasta elevar la pura supervivencia biológica a la categoría de máximo bien. Si la biopolítica conecta la Vida con la política y en la Antigüedad exhibía su poder sobre la vida, la biopolítica Moderna trata de hacer vivir o hacer morir.

Problemas del derecho al nacimiento, por una parte, pero también en impulso del: tu cuerpo es tuyo, en que se vulgariza hacia principios el siglo un adagio del liberalismo, la cuestión de saber si por ignorar ese cuerpo considerado por el sujeto de la ciencia, se tendría el derecho de dividirlo para el intercambio<sup>2427</sup>.

Recordemos como las sociedades de castigo o de control comenzaron por el dominio corporal como medio de consecución de sus propósitos: Foucault<sup>2428</sup> lo sabía bien. Dichos dispositivos, que caracterizaban la solidez de la domesticación con la rigidificación simultáneas del universo simbólico parecen haberse esfumado hoy en día para ser sustituidos por una generalización del control. Ya no se habla tanto de la cárcel, del manicomio, del hospital o la escuela como de higiene y salud, de alarma social, de corrección política, de transparencia o de redes sociales. Es decir, que los dispositivos, no podía ser de otra manera, se fueron multiplicaron micronizándose hasta componer una “*Sociedad de Dispositivos*”, una maraña de requerimientos que recuerdan en todo momento la normatividad moral imperativa que rige en el presente periodo.

El cuerpo mismo, como se vio, se presenta como un dispositivo más, sin necesidad de apelar a discurso alguno, pues ya lo supone implícitamente: el gimnasio, la sauna gay, el gabinete psicológico, el *factory*, el salón de belleza, la academia de idiomas, el *face...*: “Y cuando volvemos a la raíz del cuerpo, si revalorizamos la palabra hermano, esta reingresará a toda vela a nivel de los buenos sentimientos”<sup>2429</sup>, recuerda Lacan.

En su exposición *Biopolítica*, Roberto Esposito<sup>2430</sup> distingue entre *la incorporación*, como aquello que unifica una pluralidad y la *encarnación*, como lo que separa en dos y duplica lo que originariamente era uno; hasta el punto de afirmar que la biotecnología es la forma cristiana de la encarnación. Pues más que reducción del bios al zoé (vida existencial) debe hablarse de una *espiritualización de la zoé*, y una *biologización del espíritu*: ahí aparece el concepto de raza y la bioteogonía del cuerpo étnico<sup>2431</sup>.

Un mundo no-land que busca desesperadamente su refugio.

Thomas Lemke, en *Introducción a la Biopolítica*<sup>2432</sup>, hace un pormenorizado análisis sobre una disciplina que oscila entre la Vida y la política. Y como sus diversas acepciones van oscilando entre uno de estos conceptos y el otro: ya sea desde la política de la vida o la vida en política, según estén por encima una u otra. Para Foucault, comenta Lemke, la vida no designa ni fundamento ni el objeto de la política sino su límite. La biopolítica es ante todo una censura dentro del orden de lo político. La biopolítica tiene su origen en la “filosofía de la vida” de Nietzsche y Bergson. Fue

---

fenomenología y cobrando especial relevancia con los post-estructuralistas, para llegar a la actualidad con propuestas provenientes de los feminismos, la teoría *trans* y *queer*, la estética y el arte, e incluso el intento de fundar una ontología *desde* el cuerpo. En las Ciencias Sociales la noción atraviesa autores y disciplinas, haciendo girar la noria de la producción académica hace ya unas décadas.

<sup>2426</sup> Esposito, R. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006: 240.

<sup>2427</sup> Lacan, J. “*Alocución sobre las psicosis del niño*”. 1967. *OE*: 389.

<sup>2428</sup> M. Foucault, 1990, 2010 y 2012.

<sup>2429</sup> Lacan, J. *Sem.* XIX: 231.

<sup>2430</sup> Esposito, R. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006: 269.

<sup>2431</sup> *Op.cit.*: 229.

<sup>2432</sup> Lemke, Th. *Introducción a la Biopolítica*. Ed. FCE. México DF. 2017.

Rudolf Kjellen, prof. en Upsala, el precursor de este término. Bajo esta perspectiva<sup>2433</sup>, la política sólo puede ser considerada como objetivamente adecuada si se orienta en leyes biológicas, hasta llegar a la biopolítica nacionalsocialista. Como fundamentación de la higiene racial y genética. La idea de una “biologización de la política” ya se encuentra en el S. XVIII., con la aparición del higienismo racial, la mezcla de razas, las teorías degenerativas etc. La “Biopolitología” nace sobre los 60,s del pasado siglo como “un estudio naturalista de la política”<sup>2434</sup>, procedente de las teoría neodarwinistas, las investigaciones etológicas y sociobiológicas, la contribución de los factores psicológicos a las formas de acción política, junto con problemas prácticos generados a partir de la intervención en la naturaleza. Los biopolitólogos fomentan una perspectiva “biocultural” o “biosocial”., cumplimentando la dualidad naturaleza sociedad, al mismo tiempo que se lamentan de su existencia. Entre sus orientaciones, según el autor se pueden encontrar: la Biopolítica Ecológica: nace entre los 60 y 70,s del pasado siglo y su objetivo es el mantenimiento de los medios naturales de subsistencia; la biopolítica cristiana: también de extrema derecha que plantea la degradación genética, la solución a la sobrepoblación, o el revoltijo de razas y raíces. Y la Biopolítica Tecnológica, desde los 70,s, que plantea problemas como la fecundación in vitro, la cirugía cosmética o la tecnociencia genética<sup>2435</sup>.

Pasa a continuación a comentar a varios eximios representantes de su existencia, entre los que cuenta a Foucault, Agamben y T. Negri. Respecto a Foucault, destaca el análisis de los procesos históricos en el cual “la vida”, surge como pieza de estrategias políticas. Plantea tres tipos de gusto: \* representa una cesura histórica en la acción del pensamiento político que se destacan por una reformulación del poder soberano, \* en segundo lugar, como mecanismo biopolítico en el racismo moderno, \* un arte particular del gobierno que sólo surge con las técnicas de dirección liberal. De aquí surge el concepto de “*bio poder*”. Entre 1974 y 1976, en la *Voluntad de saber*, plantea la disposición de la vida de los súbditos. El poder sobre la muerte es supuesto desde el siglo XVII como una forma de poder cuyo objetivo sería administrar, asegurar, desarrollar y gestionar la vida. El biopoder<sup>2436</sup>, determina este “deja morir y hace vivir” en oposición al poder Soberano que “hace morir y deja vivir”.

Así se pueden distinguir dos ejes en la tecnología política de la vida: por un lado, la disciplina del cuerpo y la regulación de la población y en segundo lugar lo que constituye y estructura forma de percepción y costumbres. En la segunda mitad del XVIII surge el “cuerpo social”, definido por sus propios procesos y fenómenos. *Pasamos de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control*, cuya disciplina se desarrolla en campos como el ejército, la cárcel, la escuela, el hospital. A mediados del XVIII, surge la regularización y control organizado por el Estado: datos demográficos, duración de vida etc.

Tenemos entonces, dos series. La primera: que deja vivir y hace morir, la del Soberano y los dispositivos disciplinarios sobre los cuerpos a partir de sus instituciones. La segunda: sociedad del Control, regularización de los procesos biológicos, los individuos, intervención del Estado. En este cambio progresivo, ya nos encuentra en riesgo la existencia del Soberano sino la supervivencia de una población, sustituyendo el derecho por la norma y subordinando un derecho sobre la muerte. El paso al control encontraría su transcripción en la guerra razas y matemática de la clase social.

Ambos tipos de poder estarían acoplados en su respectivos “dispositivos”. No por nada<sup>2437</sup>, la aparición de la economía política como figura nueva en el XVIII, no se

---

<sup>2433</sup> Op.cit.: 23.

<sup>2434</sup> Op.cit.: 28.

<sup>2435</sup> Op.cit: 37-43

<sup>2436</sup> Op.cit.: 51.

<sup>2437</sup> Op.cit.: 65.

puede separar de nacimiento de la biología moderna: la supervivencia y autoregulación se imponen contra el paradigma físico imperante.

Respecto Agamben -también tratado en páginas anteriores- el autor recuerda, que la biopolítica representa el núcleo del poder soberano. La relación política originaria es el “*bando*”. El “homo sacer”, la persona matable en su “nuda vida”, en la base de un cuerpo político que hace de la vida el objeto de una decisión soberana. El “campo” y a los límites entre la “nuda vida” y la “existencia política”. Para Agamben, la producción de un cuerpo biopolítico, es la aportación original del poder soberano. En este sentido, se pregunta en qué medida la “nuda vida” representa un componente esencial de la actual racionalidad política. Por su parte y según el autor, Agamben ignora que la biopolítica es esencialmente la economía política la vida concentrándose en los aparatos estatales cuando cada vez menos es el estado el que decide sobre el valor de la vida sino los propios sujetos<sup>2438</sup>. El último inconveniente que le achaca el autor, es el de considerar la vida en un aspecto cuasi ontológico, al punto de resultar poco convincente con su continuidad entre una vida política de la Antigüedad y la actual.

Respecto a T. Negri, Lemke resalta que la biopolítica no es una superposición de reglas y excepciones sino una etapa de socialización capitalista, caracterizada por la disolución de fronteras entre economía y política. “*Imperio*”, sería el nuevo orden mundial caracterizado por el estrecho. De la clásica regulación jurídico estatal se pasa a la lógica del derecho policíaco. *No hay afuera ni adentro*<sup>2439</sup>. Ya no se trata sólo de la constitución de un mercado mundial sino en la producción de cuerpos, intelectos y afectos. Hemos pasado del capitalismo industrial al *capitalismo cognitivo*: producción informatizada, automatizada, conectada y globalizado y llevar a un cambio decisivo de la subjetividad en el proceso de trabajo. Por ello, sostiene Negri, se hace difícil conservar la separación entre el trabajo individual y colectivo, el intelectual y el corporal. Hablamos de un “trabajo inmaterial”: redes informáticas, labor interactiva de análisis simbólicos y manipulación de afectos. Ya no hay “*vida al desnudo*”: nada escapa al dinero.

En ese sentido, la biopolítica tiende a la producción de la vida misma y en biopoder, según Deleuze, es la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital. La “*producción biopolítica*”<sup>2440</sup>, disuelve la frontera entre la economía, la política y la creación de vida; y plantea una nueva relación entre naturaleza y cultura, desapareciendo la naturaleza como exterior a todo proceso de producción. Aparece una Multitud de subjetividades productivas y creativas que son, al mismo tiempo, la alternativa viva que crece en el interior del Imperio.

Respecto a las *políticas del Cuerpo*, Lemke alude a la obra de Heller y F. Ferenc<sup>2441</sup>, ya mentados acá. Para ellos, la biopolítica sería la política del cuerpo, que aparece con la Modernidad y que emerge a partir del movimiento pacifista de los años 80. Según Heller y Ferenc las posiciones biopolíticas colocan la vida por encima de la libertad, aludiendo a movimientos políticos, pacifistas, feministas, opositores al aborto etc. Su característica sería la obsesión por liberar al cuerpo sus ataduras. Estos autores, aunque muestran la biológización y la carga moral del discurso la salud, no dejan de ser un tanto reduccionistas: primero, porque se centran en el contraste libertad-totalitarismo. Y segundo, porque plantean una forma de actuar exclusivamente centrada en el cuerpo humano, notándose la falta de otra sobre la vida.

A propósito de las *políticas de la Vida*, las referencias apuntan a Guiddens, Fassim como Espósito. Para este último<sup>2442</sup>, el pensamiento moderno estaría dominado por el

---

<sup>2438</sup> Op.cit.: 81.

<sup>2439</sup> Op.cit.: 87.

<sup>2440</sup> Op.cit.: 90.

<sup>2441</sup> Op.cit.: 101-103.

<sup>2442</sup> Op.cit.: 114.



“paradigma de la inmunización” como conexión entre vida y política en que la inmunidad protege a la vida para, al final, llevará sujeto a su autodestrucción.

Las alusiones a la sociobiología, economía humana, biocapital y bioeconomía, permiten concluir al autor que un análisis de la biopolítica debiera permitir<sup>2443</sup>: 1.-*Un conocimiento sistemático de la vida*: que conocimientos, expertos y disciplinas, 2.-*Como la estrategia de poder movilizan el conocimiento la vida*: estructuras de desigualdad, valor, asimetrías, quien se beneficia, quien sufre los costos etc. 3.-*Tener en cuenta los procesos subjetivación*, órdenes corporales, morales, de género, salud, de la enfermedad. Ha cambiado el significado de la vida, concluye el autor, y la definición de lo político. La regulación del inicio y fin de la vida se está convirtiendo en asunto de Estado. Se requiere una función de crítica social que haga visible las restricciones y coacciones inherentes a estos procesos políticos.

Agnes Heller y Ferenc Fehér<sup>2444</sup>, ya aludidos, por su parte, investigan la difícil coexistencia de los valores de la libertad y de la vida en cuatro sectores: *la salud, el medio ambiente, el sexo y la raza*. Ahí, se nos dice que la lista de promesas que hizo la Modernidad, y nunca cumplió, es notablemente larga. La primera, la de un dominio completo de la naturaleza. En segundo lugar, la firme promesa de planear y construir una sociedad racional. Una de las promesas más destacadas de esta lista, era la liberación del Cuerpo<sup>2445</sup>. En tercer lugar, lo espiritual acabó identificándose cada vez más, con lo racional<sup>2446</sup>.

Al hilo de lo expuesto, como no recordar acá el tan recurrido texto de Marc Augé<sup>2447</sup>. Ya desde sus inicios, nos recuerda que la antropología es del aquí-ahora, un testigo directo. Cual micro historiadores deben preguntarse acerca de la representatividad de los casos que analizan. Y, para ello, recurren a la huella. De esta manera, la Antropología supone interpretar la interpretación que otros hacen de las categorías de lo otro en los diferentes niveles en que se sitúa su lugar<sup>2448</sup>. Lo que es nuevo, nos dice, no es que el mundo no tenga menos sentido sino que experimentamos intensamente la necesidad cotidiana de darle alguno. Un rescate de la superabundancia de acontecimientos que se atreve a llamar de “*Sobremodernidad*”, para dar cuenta de su modalidad esencial: “el exceso”. Caracterizado por una multiplicidad de referencias imaginarias acompañadas de una multiplicación de los “*no-lugares*” (vs los *Lugares* de Mauss). Instalación para la circulación acelerada como medio de transporte, o campos de tránsito prolongado. La consecuencia, entonces, es que se refuerzan los particularismos (conservadurismo y mesianismo). ¿Como pensar el individuo?: se trata de hechos de singularidad, singularidad de los sujetos, singularidad de la pertenencia y recomposición de lugares. En este sentido, vaticina, el siglo XXI será antropológico<sup>2449</sup>. La *Sobremodernidad* es el producto de los “no-lugares”: no existen de forma pura. Los no-lugares, son la medida de la época. El espacio del viajero, sería así, el arquetipo del no-lugar. La

---

<sup>2443</sup> Op.cit.: 147-150.

<sup>2444</sup> Heller, A y Fehér, F. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ed. Península. Barcelona. 1995.

<sup>2445</sup> Op.cit.: 8.

<sup>2446</sup> “En el mundo moderno en el que el cuerpo estaba legalmente reconocido y donde al mismo tiempo las tendencias sociales apuntaban a oprimir, silenciar, sublimar y eliminar esa entidad, se abría un espacio social a la biopolítica. Dado que lo espiritual se identificó con lo racional, este niega primero el sustrato del cuerpo al intentar sublimarlo. En segundo lugar, niega su diferencia. De esta manera, se crean instituciones y normas. La superioridad de la explicación científica trae aparejado un elemento perdido. Dicho elemento perdido, no es otro que la conciencia del carácter único de la existencia corporal que existe solo una: la imaginación tecnológica entrañaba una negación de la singularidad” (Heller y Fehér, 1995: 20).

<sup>2447</sup> Augé, M. *Los no lugares, espacios de anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Ed. Gedisa. Barcelona. 1993.

<sup>2448</sup> Op.cit.: 15.

<sup>2449</sup> Op.cit.: 35.

Sobremodernidad, impondría, en efecto, a la conciencia individual experiencias y pruebas muy nuevas de soledad, directamente ligadas a la aparición y proliferación de no-lugares. El No-lugar, remite entonces tanto a: \* los espacios construidos con relación a ciertos fines; \* como, a la relación que tiene los individuos con los espacios<sup>2450</sup>. “Si los “no-lugares”, son el espacio de la sobre modernidad, concluye, el juego social parece desarrollarse fuera de los puestos de avanzada de la contemporaneidad”<sup>2451</sup>.

Por otra parte, un magnífico ejemplo de esto último que se plantea lo encontramos en el texto de Andrea Cavalletti, en “*La Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*”<sup>2452</sup> donde a la estela de Agamben, Foucault, T. Negri y M. Hardt, nos habla de la relación entre la historia de los espacios y los poderes al plantearse la población, el espacio y su vacío, como concepto biopolítico y nexa entre la biopolítica y la tanatopolítica.

Centrémonos en el tema que nos convoca: ¿qué clase de cuerpo formarán esas singularidades comunes? se pregunta Toni Negri<sup>2453</sup>. El cuerpo político es la ley encarnada en un orden social regulado. En ambas corrientes -soberanismo y republicanismo -las teorías son teorías del biopoder<sup>2454</sup>. Una multitud democrática no puede ser un cuerpo político. El cuerpo político global tiene una nueva filosofía dice Negri. Davos: ningún mercado económico puede subsistir sin orden y regulación política. Sólo la regulación política y la fuerza hacen posible la existencia de ser libre mercado. La globalización, en este sentido, no es el fin del control sino “el cambio de tipo de control: \* acuerdos privados, \*mecanismos reguladores, \*normas generales a niveles globales”<sup>2455</sup>. La creciente productividad biopolítica de la Multitud está siendo socavada y bloqueada por los procesos de apropiación privada<sup>2456</sup>. Sin embargo: “nos falta comprender que es capaz de hacer esa carne “social” ...que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político”<sup>2457</sup>. En ausencia de sujetos que sean estados soberanos no queda otra base para la producción de normas que no sea lo común<sup>2458</sup>.

La carne, la multitud que se compone de una serie de condiciones ambivalentes: pueden conducir a la liberación o quedar atrapados en un nuevo régimen de explotación y control. La interpretación de lo común trae una transformación antropológica. AAquí, se puede hablar de un “Ciclo internacional de luchas”: la extensión global de lo común no niega la singularidad de cada uno de los participantes en la red. *La Multitud trasciende la lógica excluyente y limitativa de la identidad/diferencia para llegar a la lógica abierta y expansiva de la singularidad/comunalidad*<sup>2459</sup>. Ni el socialismo ni el comunismo desarrollaron una concepción de la representación y la democracia fundamentalmente distinto, sino que se limitaron a la resituar lo núcleo fundacionales del concepto burgués de la soberanía<sup>2460</sup>. En este sentido, "la aplicabilidad universal de los derechos humanos no se realizará mientras no cuente con una estructura legal institucionalizada y siga dependiendo de los estados nación dominantes". Lo que hace falta es un acto audaz de imaginación política para romper con el pasado, como en el XVIII<sup>2461</sup>. Consiste en hallar una senda común que implique a hombres trabajadores,

---

<sup>2450</sup> Op.cit.: 83.

<sup>2451</sup> Op.cit.: 114.

<sup>2452</sup> Cavalletti, A. *La Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Adriana Hidalgo Ed. Buenos Aires. 2010.

<sup>2453</sup> Negri, T. & M. Hardt, M. *Multitud*. Ed. Debate. Barcelona. 2004.

<sup>2454</sup> Op.cit.: 189.

<sup>2455</sup> Op.cit.: 192.

<sup>2456</sup> Op.cit.: 221.

<sup>2457</sup> Op.cit.: 227.

<sup>2458</sup> Op.cit.: 244.

<sup>2459</sup> Op.cit.: 249.

<sup>2460</sup> Op.cit.: 291.

<sup>2461</sup> Op.cit.: 316.

inmigrantes, pobres y todos los elementos de la Multitud para administrar el legado de la humanidad. La única democracia que hoy tiene sentido, según Negri, es la que plantea la paz como su Valor supremo<sup>2462</sup>.

Las armas absolutas contra los cuerpos, recalca Negri, quedan neutralizados por *la absoluta negación del cuerpo* (acto suicida). El capital precisa el trabajo tanto como trabajo del capital: puede explotar pero no excluir!!. En este sentido, comenta que inhibición o el éxodo de los subordinados representan una amenaza real<sup>2463</sup>. *Biopoder*: tendencia de la soberanía a convertirse en poder sobre la vida misma. La producción económica de la multitud no sólo brinda un modelo para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a convertirse ella misma en toma de decisiones políticas: “inteligencia del enjambre”. Hasta el punto que: “La soberanía ha sido desterrada de la política por la multitud”<sup>2464</sup>. El poder constituyente es un despliegue de fuerza que defiende el avance histórico de la emancipación y la liberación. Para ello: “Necesitamos un concepto de amor más generoso”<sup>2465</sup>.

En esta línea, como recuerda F. Berardi<sup>2466</sup>: “las raíces de la devastación psíquica que golpea a las generaciones post-alfabéticas se encuentran en el enrarecimiento del contacto corpóreo y afectivo, en la modificación horrorosa del ambiente comunicativo, en la aceleración de los estímulos a los que la mente es sometida”<sup>2467</sup>. La sensualidad y la convivencia han sido progresivamente transformadas en mecanismos estandarizados, homologados y mercantilizados y el placer singular del cuerpo fue sustituido por la necesidad ansiógena de identidad<sup>2468</sup>. La expansión de la esfera económica coincide con una reducción de la esfera erótica<sup>2469</sup>. Cuando las cosas, los cuerpos, los signos comienzan a formar parte del modelo semiótico de la economía, argumenta, la riqueza puede realizarse tan solo de manera indirecta, refleja, aplazada. Entonces: “la riqueza, entonces, ya no es el goce temporal de las cosas, de los cuerpos, de los signos, sino producción acelerada de falta y de ansiedad”<sup>2470</sup>. Para concluir que: “esta generación no aprendió a vivir en proximidad del cuerpo del otro desde los primeros días de su vida”<sup>2471</sup>.

José Luis Moreno Pestaña<sup>2472</sup>, filósofo y sociólogo, activista del “Capital cuerpo” y del “capital erótico” en una entrevista titulada: “*No es fácil politizar la experiencia corporal*”. Comienza recordando como Esparta queda abducida por el ideario olímpico que finalmente, resultaba bastante conservador. Pero, por otra parte, se criticaba como la excesiva atención del cuerpo supone una dificultad para la participación y la intervención política: “pero, en cualquier caso, para un griego y para la medicina de antes del XVIII y XIX, la medicina hipocrática, el cuerpo tiene una dinámica que no podemos transformar”.

En cualquier caso, para los griegos la *mente sana* exige no ocuparse demasiado del cuerpo. A partir del XIX, cuando se acaban las hambrunas en Occidente se incorpora una ortodoxia corporal para poder ser valioso en el mercado de trabajo, para poder acceder a ciertos medios sociales, etc. Pero el cambio fundamental, en el XIX, dice Moreno Pestaña, “cuando tenemos a una burguesía que se empieza a distinguir por la

---

<sup>2462</sup> Op.cit.: 356.

<sup>2463</sup> Op.cit.: 378.

<sup>2464</sup> Op.cit.: 379.

<sup>2465</sup> Op.cit.: 399.

<sup>2466</sup> F. Berardi. *Generación post-alfa. patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires. 2007.

<sup>2467</sup> Op.cit.: 75.

<sup>2468</sup> Op.cit.: 86.

<sup>2469</sup> Op.cit.: 87.

<sup>2470</sup> Op.cit.: 88.

<sup>2471</sup> Op.cit.: 89.

<sup>2472</sup> Moreno Pestaña, J. L. “*No es fácil politizar la experiencia corporal*”. BY TOPO TABERNARIO. 2017. En: <http://eltopo.org/no-es-facil-politizar-la-experiencia-cultural/> Recup. En.2021.

delgadez, una medicina que empieza a decir que el cuerpo se puede transformar a voluntad y la asociación de la delgadez con la cultura”. Aparece la estilización del cuerpo y todo eso va alcanzando a toda la burguesía y las clases altas en el siglo XX. Pero el momento en que el cuerpo es estilización absoluta de la ideología es en los años 30, con el fascismo y con el modelo estalinista. El cuerpo, en este sentido, sirve: “para simbolizar la pertenencia a las fracciones más cultas de la clase dominante y a la clase dominante en su totalidad”. Pero también, “da acceso a sectores del mercado de trabajo que son sectores donde se fusiona el estilo de clase con la actividad profesional”. Es así como aparecen exigencias corporales en oficios proletarios como al modo de una aristocracia estética proletaria: “el cuerpo sirve para mucho”. De esta manera, *el cuerpo deviene en una herramienta de control y de expresión*. Hablar del cuerpo, implica referirse a: la morfología física; una inversión en ropa y en abalorios; y un estilo suficiente para saber utilizar las dos anteriores de forma apropiada. Lo cual no evita el hecho de que “la estética de la delgadez es mucho más dañina para una mujer que para un hombre”. Detrás del discurso estético disfrazado de higienismo, tenemos toda una industria, señala, farmacéutica del adelgazamiento, del azúcar etc. Moreno Pestaña, define el “Capital Erótico” como: “el valor que tiene el cuerpo en los diferentes mercados con la idea de que hay un patrón de cuerpo que, si consigues acceder a él y mantenerlo, te proporcionará réditos”. Esto supone que “para que haya un capital tiene que haber una especie de modelo de equivalente global, *un patrón general de cuerpo*” que incluye la morfología, la manera de vestir, la energía “que te permiten tener un impacto positivo”. En cualquier caso y para concluir, dictamina que: “hay que promover la variedad social en las élites políticas, no puede ser que se recluten en una fracción tan pequeña y tan ortodoxa de la ciudadanía, esto desde el punto de vista democrático es un desastre”.

Llevada la lógica anterior a cierto extremo se abre todo un debate, también abordado al tratar la presencialidad de los cuerpos, entre la presencia real de la carne y la virtualidad y del cual da cumplida cuenta la invención biotecnológica de los *cuerpos Cyborg*<sup>2473</sup>.

Cuando el cuerpo y su inconsciente se reducen a un conjunto de señales expresivas que poder interpretar, cual hermenéutica simbólica e imaginaria de una narrativa somática, es obvio que pueden formularse este tipo de planteos pues la virtualidad, por su propia condición gestáltica e imaginaria apunta a un todo-es-posible, a un paratodeo, que desconoce lo real del cuerpo y su presencia.

Como dice T. Aguilar en *Cuerpos sin límites*:

Ahora lo fascinante es tener la posibilidad de elegir otro cuerpo tuyo en otro mundo a golpe de dedo, donde otras reglas gobiernan un mundo paralelo tan consabido como este, porque ni los avatares replicantes serán capaces de construir un mundo mejor o un mundo feliz, sino submundos espectrales privados que se suman por la proliferación de solitarios seres enfrentados al vacío sideral del ciberespacio<sup>2474</sup>.

Chris Hables Gray<sup>2475</sup>, en “*Homo Ciborg: Cincuenta años después*” comienza su texto recordando las diversas nominaciones de lo humano: como animal proteico, animal moldeable, animal que hace y rehace, homo faber, chimpancé desnudo, el chimpancé artificial, chimpancé civilizado o primate ciborgánico. En la medida que se ha transformado el mundo en una extensión de nosotros mismos, la ciborgización es

---

<sup>2473</sup> Aguilar, T. 2008, 2013.

<sup>2474</sup> Aguilar, T. *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Ed. Casimiro Libros. Madrid. 2013: 334.

<sup>2475</sup> Hables Gray, Ch. “*Homo Ciborg: Cincuenta años después*”. Revista Teknokultura Vol. 8 N°: 2: 83-104 <http://teknokultura.net>. UCM. 2011. En: <https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/view/48018>. Recup.: Enero 2021.

naturaleza “humana”. Es decir, comenta, “toda la danza de mutilación y protésica, de usar la tecnología para curar los problemas de la tecnología, sea en la actualidad una parte integral de nuestra biósfera”. Por eso, según Hables, el problema radica en que la tecnociencia produce una mutilación de la naturaleza, para luego producir una nueva prótesis, lo que se convierte en una nueva mutilación que requiere nuevas reparaciones. Un organismo cibernético, afirma el autor, es: “cualquier sistema que pueda autorregularse (homeostáticamente) que incluye subsistemas orgánicos (viviendo, natural, evolucionado) y maquínicos (no vivos, artificiales, inventados)”. De esta manera, *la civilización sería un ciclo de sistemas orgánicos que crean artefactos para perpetuar la existencia de otros sistemas orgánicos*<sup>2476</sup>. Otro de sus principios sería que: la ciborgización no está limitada a los sistemas que incorporan elementos humanos, pero *todas las ciborgizaciones son llevadas a cabo por humanos*. Todavía, en muchos sentidos, los ciborgs más interesantes son aquellos con una base humana.

Hay muchos *tipos y niveles de ciborgización*. Para enumerar a continuación: los elementos vivos incorporados (virales, bacterias, vegetales, insectos, reptiles, roedores, aves, mamíferos), las intervenciones tecnológicas (prótesis mecánicas, ingeniería genética, inoculación nano robótica, vacunación, xenotrasplantes) y los niveles de integración (mini, mega, meta, mundano) donde todos pueden combinarse, en un número infinito de ciborgs posibles. Recuerda, también, algunas referencias al tema: comenzando por el famoso *Manifiesto Ciborg* (1985) de Donna Haraway.

Las políticas de ciborgización constituyen un campo propio, como en *Cyborg Citizen* (Gray, 2001), *Our Posthuman Future* (Fukuyama, 2002) y *Citizen Ciborg* (Hughes, 2004). Hay también un aumento de la literatura acerca de ser transformado en un ciborg, de la cual los mejores exponentes son Steve Mann (2001), el pionero de los ordenadores utilizables como vestimenta (*wearable computers*), y el implante auditivo de Michael Chorost. Lo que viene a decir es que asistimos a la inclusión íntima de los sistemas mecánico e informáticos en humanos y otros organismos biológicos, así como a la integración de estos organismos en vastas redes tecnocientíficas. En este sentido amplio del término, *la ciborgización permea todo lo que pensamos y hacemos* hasta el punto que el actual quiebre con el pasado puede o bien derivar en la extinción humana o en la proliferación de posthumanidades. Estamos cómodos e incómodos con nuestros cuerpos. De ahí, asevere Hables, que *la negación humana de la ciborgización* se encuentre por todas partes. Para ello acude a la infabilidad de la evolución: “la más clara, y más importante forma en que esto está ocurriendo es a través de la ingenuidad humana, la integración de sistemas orgánicos (evolucionados, vivos) e inorgánicos (inventados, maquínicos)”. Los humanos son hacedores de cambios en la naturaleza, que les permitió estar en el mundo y perpetuando nuestra permanencia: “Hay algo. Se reproduce y adapta. Hay selección. Ahora podemos ver que también existe la autoselección”. De ahí que, tomado seriamente, *cualquier sistema ciborg no trivial está fuera-de-control*, en el sentido de que no puede ser controlado desde el exterior, o sea está auto-regulado, es homeostático. Si hubiera una consecuencia radical de estos preliminares de la teoría de la complejidad sobre lo impredecible, lo incontrolable, lo inmodificable, sería que: “incluso si lo artificial (maquínic, genético, nano) se vuelve un millón de veces más complejo y sofisticado, *siempre estaremos limitados tecnológicamente para el reemplazo de lo biológico*...” ¿Qué es aciborgizable? Por definición, partes de todo ciborg no han sido ciborgizadas, lo cual constituye la paradoja en el corazón del ciborg. *Un ciborg es siempre biológico*, al menos en una pequeña proporción. Mientras existan los ciborgs, lo orgánico sobrevivirá”. El miedo, el deseo y otras emociones y decisiones humanas, así como la naturaleza misma de los sistemas y las realidades de la tecnología, pondrán límites a la ciborgización. Para concluir que el asunto “no es si seremos o no ciborgizados, sino cómo y quién lo decidirá”. Por lo que

---

<sup>2476</sup> Tal y como desarrollamos al final del Apdo: 10.5.3.

nuevas tecnologías requieren nuevos sistemas políticos e instituciones si la democracia de ser preservada y profundizada.

Fijémonos como detrás de lo curiosidad de ampliar las fronteras senso-perceptivas, está *la fantasía del total dominio del cuerpo*, lo que les permitiría expandir su espacio cognoscitivo en una creencia irrefutable en la racionalidad empírica y positiva. Pero sobre todo, deshacerse de cualquier diferencia sexuada -no por nada, muchas reivindicaciones feministas están ligadas a una sexualización sin género y no humana- desconociendo que la sexuación, más allá de sus identificaciones no orgánicas, está mediada por el significante fálico, es decir, respecto de su posición frente al deseo.

Prueba de lo tratado lo tenemos en “*Al espacio en vez de enviar cuerpos enviaremos sentidos*”<sup>2477</sup> una entrevista a Neil Harbisson, humano cibernético y cofundador de la *Fundación Cíborg*. Neil lleva una antena que está implantada en el occipital de su cráneo, está osteointegrada. En la entrevista, comenta que: “En inglés es cyborg, porque viene de *cyber* (cibernético) y *organism* (organismo), que es una criatura compuesta de elementos orgánicos y cibernéticos. Es una definición muy abierta, porque esa unión puede darse a diferentes niveles: ser sólo biológica o además psicológica o espiritual o sólo instrumental”, “Los cíborg, vemos la tecnología como una extensión de nuestra identidad y no como una mera sustitución de una parte del cuerpo”, “Es la libertad de diseñarte a ti mismo: *la última frontera de posesión del propio cuerpo*”. Para ello, comenta, y más allá de “cualquier conflicto ético y deontológico, disponen de una red de médicos dispuestos a hacer cirugías transespecie”, que añaden sentidos y órganos que no son tradicionalmente humanos. Harbisson, decidió crear un órgano que le permitiera recibir el color para que mi cerebro desarrollara un nuevo conocimiento del color: “Infrarrojos, ultravioletas y ver colores del espacio: “Los humanos nos vamos a convertir en sensoautas”.

Por último, y aunque sea desde cierto costado, no podemos dejar de lado el ámbito del *Arte* -también aludido en 3.4.- que tan bien ha captado y exhibido las modificaciones corpóricas propiciadas por dichas mutaciones del Otro. Y que encuentra su mayor distinción en la descripción como denuncia de las actuales y futuras corporalidades en relación a sí mismas como a lo social. Orlan, la Fura dels Baus, Cindy Sherman, F. Bacon, Gina Pane, Picasso o el mismo Goya, son grandes ejemplos... a la que se puede sumar todas las formas de *object art*, *Body art*, *arte carnal*, *shock art*, *arte extremo*, como ya se expuso en los primeros capítulos.

Un ejemplo de esto, no solo de la mostración de las mutaciones corpóricas sino su uso como denuncia y reparación posible, o instauración de un nuevo orden somatopolítico, lo tenemos en el texto de Julie Barnsley<sup>2478</sup>: *El cuerpo como territorio de la rebeldía*. En la introducción ya nos habla de que la relación de Julie Barnsley con el cuerpo ha evolucionado de la praxis creativa –a la que ha dedicado treinta años de carrera artística– al estudio científico y la reflexión teórica de la danza como disciplina humana cuestión dura y transformadora. A modo de manifiesto proclama que<sup>2479</sup> : “Creemos que las energías del instinto y del intelecto fluyen de manera indisociable dentro del cuerpo y que las huellas bio-psíquico- físicas e históricas inscritas en nuestros cuerpos inciden y son determinantes en nuestros comportamientos corporales y espirituales, influyendo en nuestras vidas en el presente y nuestras posibilidades en la construcción del futuro. Desarrollamos estrategias en nuestra danza para invocar y comunicar desde un cuerpo integral y especialmente desde las energías corporales que han estado históricamente marginadas y usualmente ocultas y reprimidas en el cuerpo. Consideramos que estas energías vivientes e intangibles que se remueven y materializan a través del cuerpo en

---

<sup>2477</sup> “*Al espacio en vez de enviar cuerpos enviaremos sentidos*”. La Vanguardia. 09/02/2018. En: [https://www.lavanguardia.com/lacontra/20180209/44632769576/al-espacio-en-vez-de-enviar-cuerpos-enviaremos-sentidos.html?utm\\_campaign=botones\\_sociales\\_app&utm\\_source=whatsapp&utm\\_medium=social](https://www.lavanguardia.com/lacontra/20180209/44632769576/al-espacio-en-vez-de-enviar-cuerpos-enviaremos-sentidos.html?utm_campaign=botones_sociales_app&utm_source=whatsapp&utm_medium=social). Recup.: Febrero 20121.

<sup>2478</sup> Barnsley, J. *El cuerpo como territorio de la rebeldía*. Ed. UNEARTE. Venezuela. 2013.

<sup>2479</sup> Op.cit.: 12.

movimiento son importantes expresiones de la vida y que la confrontación y comunicación con este territorio nos permite conocernos mejor y ampliar nuestra conciencia y capacidad perceptiva para el reto enigmático de vivir”.

En “*Imágenes del cuerpo como desecho*” Pilar Aladrén<sup>2480</sup> trata “los diferentes modos de usar el cuerpo, sus pensamientos y costumbres como elemento de desecho”. Donde recurre a la pobreza, la emigración ilegal, el esclavismo o la violencia como fenómenos asociados al concepto basura, desechos sociales que necesitamos apartar de nuestro lado. Los refugiados, pobres, desocupados o inmigrantes “ilegales” serían, para la autora, los cuerpos visibles de la humanidad residual. Menciona a Mark Jenkins, artista americano de Virginia que en 2006 realizó “*Embed Series*”, instalaciones que “deposita en la calle” y presenta al cuerpo humano escondido tras una indumentaria. Así, el cuerpo “se convierte en un elemento residual más, y pasa a formar parte de las montañas de basuras”, al modo de Daniel Canogar. Una segunda versión la encontramos en el “cuerpo basura” como objeto trasgresor. *El feísmo*. Produciendo un fuerte impacto en el espectador a partir de todo tipo de elementos que produzca rechazo o animadversión. El trabajo de Sebastian Salgado, al que alude, aborda el cuerpo desde una perspectiva social y política. En algunos círculos el fenómeno de estetización de lo violento o el horror se llamó “síndrome Benneton”. Por último, Aladrén señala la basura como retrato o como portadora de nuestra memoria. Los desechos serían el medio para proyectar un retrato social, el de sus hábitos, manera de pensar y como portadores de nuestra memoria.

La artista francesa Orlan, ya referida, se nos muestra así como el paradigma del *Body Art*. Citar, de ella, su Manifiesto: “*Arte Carnal*”<sup>2481</sup>, del que destacamos sus enunciados:

*Manifiesto del Arte Carnal. Definición:* el Arte Carnal es un trabajo de autorretrato en un sentido clásico, pero con medios tecnológicos que son propios de su tiempo. Oscila entre la desfiguración y la refiguración. *Ateísmo:* ¡Aclaremos, el Arte Carnal no es heredero de la tradición cristiana contra la que lucha! Agujerea su negación del “cuerpo-placer” y pone al desnudo sus lugares de derrumbamiento frente a los descubrimientos científicos. El Arte Carnal no es automutilación. El Arte Carnal transforma al cuerpo en lenguaje e invierte el principio cristiano del verbo que se hace carne en beneficio de la carne que se hace verbo. El Arte Carnal juzga anacrónico y ridículo el famoso “parirás con dolor”; como Artaud, desea terminar con el juicio de Dios; hoy día tenemos la peridural, y múltiples anestésicos y analgésicos. ¡Viva la morfina! ¡Abajo el dolor! Parir con sufrimiento es ridículo. *Percepción:* De ahora en adelante puedo ver mi propio cuerpo abierto sin sufrir. Puedo verme hasta el fondo de las entrañas, un nuevo estadio del espejo. “Puedo ver el corazón de mi amante y su diseño espléndido no tiene nada que ver con los rebuscados simbolismos dibujados habitualmente”. “Mi amor, amo tu hígado, adoro tu páncreas, y el diseño de tu fémur me excita”. *Libertad:* El Arte Carnal afirma la libertad individual del artista y en ese sentido lucha también contra los aprioris, contra los dictámenes; por eso se inscribe en lo social, en lo mediático. *Enfoque:* El Arte Carnal no está contra la cirugía estética, pero sí contra los estándares que ella vehiculiza y que se inscriben particularmente en las carnes femeninas, aunque también en las masculinas. El Arte Carnal es feminista, y eso es necesario. El Arte Carnal se interesa también por la

---

<sup>2480</sup> Aladrén, P. “*Imágenes del cuerpo como desecho*”. Escuela Superior de Diseño de Madrid (España). Rev. Thémata. Revista de Filosofía N° 46. Madrid. 2012.

<sup>2481</sup> Extracto de la pág. web de Orlan. En: Trosman, Carlos. “*ORLAN: El Arte Carnal y la ruptura del concepto social de cuerpo*” Revista Topía. 2006. En: <https://www.topia.com.ar/articulos/orlan-el-arte-carnal-y-la-ruptura-del-concepto-social-de-cuerpo>. Recup.: Febrero 2021.

tecnología de punta de la medicina y de la biología que ponen en cuestión el status del cuerpo y plantean problemas éticos. *Estilo*: El Arte Carnal ama la extravagancia y la parodia, lo grotesco y los estilos dejados de lado, porque el Arte Carnal se opone a las presiones sociales que se ejercen tanto sobre el cuerpo humano como sobre el cuerpo de las obras de arte. El Arte Carnal es anti-formalista y anti-conformista. Orlan.

De una entrevista que le hiciera J. A. Miller a Orlan<sup>2482</sup>, extraigamos algún testimonio: “de repente me di cuenta que durante siglos el arte no era más que una propaganda de la religión cristiana y me inquietó la posición del cuerpo de la mujer en esa propaganda, la manera en la que estaba representada en esas pinturas, como una especie de super-mujer inalcanzable”, “Después fui la Nina Hagen de la esquina, me vestía de manera muy excéntrica. Y comencé a practicar las acciones “ORLAN-CORPS”, a hacer performances en la calle considerando que trabajar sobre el cuerpo era poner juntos la intimidad y lo social y que las luchas feministas llevaron al corazón de los problemas históricos la evidencia de que el cuerpo es político”. “En esa época éramos máquinas deseantes. Hacíamos cosas todo el tiempo, sin parar, inventábamos; a la noche nos encontrábamos con los compañeros y nos decíamos”, “en un momento decidí no hacer más pintura, pensando que era mucho más interesante utilizar el cuerpo como un material entre otros, con la idea de que era por ese medio que había más cosas para decir, en todo caso cuando se era una mujer. Entonces todo esto pasó primero en mi ciudad natal, luego en Lyon, y después hice varias extravagancias en la capital, entre ellas *El beso de la artista*, que fue un gran escándalo”, “me importa que haya una decisión tomada en el entrecruzamiento de la historia del arte y de la historia personal, en el entrecruzamiento de esas dos novelas, para situarse claramente en el panorama del arte contemporáneo y en la historia del arte”, “En el barroco -Lacan habló mucho de eso- se ve la flecha del ángel y Santa Teresa que goza en un éxtasis erótico y extático. Es ese “y” el que me interesó en el barroco e hice series de fotos en las que toda la estructura de la foto estaba basada sobre ese “y”. Era un trabajo sobre el simulacro sobre lo verdadero y lo falso, lo presente y lo pasado, lo vivo y lo artificial, la cruz blanca y la cruz negra”, “Pienso que mi trabajo es una especie de sfumato entre presentación y representación. Por ejemplo, en las operaciones quirúrgicas que me hice de 1990 a 1991, quise poner la figuración, la figura, la representación, incluso podría decir lo figural, en mi cara. Es verdaderamente el ojo que está en torno al discurso, quizá porque, ante todo, mi trabajo es discurso, es conceptual, pero sin negar la carne”, “Yo amo la carne, amo la vida, amo el cuerpo que no me asusta, aunque desde el momento en el que aparece el cuerpo, hay virtualmente pornografía posible. Siempre quise que eso estuviera encarnado, y es por eso que escribí el manifiesto de *El Arte Carnal*”.

Concluiremos este capítulo sobre las *Biopolíticas de los Cuerpos*, con el extracto de un opúsculo psicoanalítico, de E. Laurent, referido a nuestra “rabiosa actualidad”<sup>2483</sup>: “Desde el comienzo, para la Covid 19, la demora ante la difusión del virus ha influenciado los tratamientos biopolíticos de la pandemia en busca de un modelo, de una medición, que permitiría definir una biopolítica fundada en una certeza numérica. También nos hacen palpar por qué Lacan ha recordado siempre la prudencia que debe mantenerse frente al uso de modelos en ciencia y su distancia respecto a lo real. La pandemia ha provocado un pandemónium de respuestas donde cada uno ha hecho lo que

---

<sup>2482</sup> Miller, J. A. “*Impone tu oportunidad, atrapa tu felicidad, arriégate. Iniciación a los misterios de Orlan. Conversación con Jacques-Alain Miller*”. París. 2015. En: <https://clinicaoevaluacion.blogspot.com/2015/06/impone-tu-oportunidad-atrapa-tu.html?sref>. Recup.: Febrero 2020.

<sup>2483</sup> Laurent, E. “*Las biopolíticas de la pandemia y el cuerpo, materia de la angustia*”. REV. ZADIG. 2020. En: <https://zadigespana.com/2020/06/18/las-biopoliticas-de-la-pandemia-y-el-cuerpo-materia-de-la-angustia/>. Recup.: Octubre 2020.



ha podido con la abundancia o la escasez de medios, la confianza depositada en los ciudadanos o en el gobierno, la habitualidad de pandemias, y la aceptación de un trazado digital. Esta guerra tiene por objeto un todos que no es mera acumulación de individuos. La expresión de la última enseñanza de Lacan según la cual es mediante el cuerpo que la historia atrapa a los hombres que huyen de un encierro ha encontrado una nueva encarnación. Lacan ya había articulado el sujeto al Otro mediante la pulsión, y ya no mediante la identificación; continúa en esta vía afirmando el lazo directo del cuerpo y del Otro de la civilización y de la historia mediante el acontecimiento de cuerpo. La *biología lacaniana* propone entonces una homonimia entre la inscripción del Otro en el cuerpo y una epidemia. Para tener un cuerpo, Lacan cuenta con el nombre propio y se separa del alma, apoyo central del proyecto platónico de la República ideal. Lacan no quiere atenerse a la forma del cuerpo, quiere sostener la posibilidad de un montaje R.S.I. donde el cuerpo venga materialmente a inscribirse. Con la lectura crítica del silogismo aristotélico, gracias al nombre propio que se extrae de la materia de la angustia, Lacan se libera del alma platónica, ella también desanudada del cuerpo. Tomar sus precauciones ante la epidemia, contrariamente a los humanistas de Camus, no es sin convocar el afecto de angustia que nos vuelve a dar un cuerpo".

### 10.5.5. Cuerpos Diferentes (*Crip*)<sup>2484</sup>.

En esta operación de constitución de nuevas corporalidades también deberemos tener en cuenta las "nuevas miradas", o la posibilidad de tenerlas, sobre las "otras" *corporalidades*, diferentes, diversas y que también ha, ocupado todo un capítulo en la biopolítica de los cuerpos. El distinto, el raro, el "tullido", el enfermo, encorvado, la poseída, el raro, el demente, el queer, el trans etc, ellos *tuvieron su* propia consideración en función justamente, del lugar ocupado por las economías libidinales en el sistema configurador y distribuidor de valores y condenas.

La sociedad siempre toleró bastante mal lo que no fuera habitual en el sentido que da P. Bourdieu al término de "*habitus*"<sup>2485</sup>, como conjunto de determinaciones simbólicas e imaginarias y que van desde el estatus social hasta las marcas de uso que condicionan la manera como se construyen los cuerpos en la comunidad, o definir lo que es del orden masculino o femenino. *Cada sociedad y en cada tiempo va a marcar lo que es aceptado y lo que no*, lo que es enfermedad y salud, lo que es reprobable moralmente, lo que no es "nuestro" o lo que se puede y debe asumir y lo que no...

No es nuestra intención hacer un exhaustivo recorrido de la consideración tenida para con los que eran distintos, raros, tullidos, cicatrizados, extranjeros o anormales (por eso, una de las palabras claves de nuestro actual mundo es la "adaptación"). Desde los cuerpos deformes hasta los cuerpos subnormales<sup>2486</sup>; desde los cuerpos con déficits sensoriales hasta los cuerpos que visten distinto; desde los cuerpos Queer hasta los cuerpos modificados, tatuados, disfrazados, operados; desde los cuerpos sin órganos, deleuziano, a los cuerpos *trash* y abyectos, desde los cuerpos emigrantes hasta los cuerpos escondidos, avergonzados, desde los otaku o ikikomori hasta el colonialismo estético de los cuerpos Barbie,s del llamado primer mundo: cuerpos, todo ellos, tan mirados diferentes cuanto menos se soporta la diferencia, lo distintivo, lo original, lo raro...

No en vano el cuerpo de los seres hablantes se ha convertido en el centro del campo de batalla de numerosas reivindicaciones contemporáneas.

---

<sup>2484</sup> A partir del capítulo 7.-"Crip y Defferencia: mutaciones del Otro en las diversidades corporales". En Rodríguez Ribas, J. A. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020: 92.

<sup>2485</sup> Bourdieu, P. *La Distinción*. Ed. Taurus. México. 2002.

<sup>2486</sup> Foucault, M. *Los anormales* (1974-75). Ed. FCE. Buenos Aires. 2007.

Como bien adelantaron Foucault, Agamben, Esposito, Rella, Nancy, Negri, Butler, Debord y tantos otros, vivimos tiempos *Biopolíticos*<sup>2487</sup>, tiempos anatomopolíticos e incluso, como algunos denuncian, *thanatopolíticos*. No es ya tanto en la Historia, la tradición, la autoridad, los valores o las ideas lógicas sino en los cuerpos “afectados” o conmocionados donde están convergiendo todas las postreras demandas al verse convertidos en la diana y objeto de la degradación y expropiación neoliberal de los recursos subjetivos. El aborto, la tercera edad, el género, los feminismos, la diversidad funcional, la xenofobia, el postcolonialismo, los sexismos, los afectados por las hipotecas, es decir, los movimientos sociales de base, que pretenden alguna hegemonía emancipadora y antagónica lo son en la medida que es en la política de los cuerpos donde se produce una verdadera dislocación política y sociedad.

En este sentido, habría un cierto paralelismo entre la teoría queer y el psicoanálisis. Ana Lucía Abregó<sup>2488</sup>, en "*Coincidencias del psicoanálisis con los estudios queer*" propone ofrecer tres puntos de coincidencia entre el psicoanálisis y los estudios queer, para abonar a la intersección transdisciplinaria que requiere la época. 1.-Promiscuidad intelectual. A este respecto, Abregó, comenta que una de las primeras aclaraciones necesarias en esta dirección, implica la imposibilidad de representar todas las corrientes teóricas existentes. Sostener una suerte de “promiscuidad intelectual” en función de la paradoja que inauguran el Lenguaje y lo Simbólico; 2.-No se nace mujer. El psicoanálisis lacaniano comparte con las teorías de este campo el rechazo a una explicación anatómica o fisiológica en el advenimiento de una posición sexuada. Hablar de sexuación con Lacan "implica el sujeto en tanto es atravesado por una elección, una “asunción”". Ambas teorías también comparten una concepción del yo y de la función de la identidad como algo no siempre estable y determinante del sujeto. En psicoanálisis el sujeto se encuentra descentrado de su yo y en el campo queer es puesto en cuestión por su relación con aquellos a los que se dirige. Por otra parte, la autonomía corporal se sostiene como un objetivo político al mismo tiempo, el campo queer no deja de afirmar “el carácter paradójico del cuerpo y su constitución en manos de otros”, en función de su vulnerabilidad intrínseca. 3.-La mujer universal no existe. Otro punto en común en ambos discursos, es la falta de un universal que pueda dar cuenta de que es lo femenino: “existen modalidades sexuales, regionales, raciales de identidad que no permiten que la categoría se separe de la intersección política en la que se produce”<sup>2489</sup>. Lacan afirmó la imposibilidad de establecer lo femenino como un universal. A partir de 1970 abordó la cuestión de la sexualidad a partir de la lógica, donde introdujo el axioma “*La*” *mujer no existe*, barrando el artículo definido “la”. Al efecto material que operan los significantes o categorías de una cultura dada sobre los cuerpos y los sujetos, es posible anteponerle el ejercicio de la pregunta que ejerce una separación. Aunque no se dirá que los feminismos son una práctica clínica, es innegable que su interseccionalidad política, crítica filosófica, redes comunitarias y deconstrucción de prácticas de la intimidad, el deseo y el poder, trabajan por volver más habitables las condiciones de vida, por disminuir la desigualdad, el malestar, la marginalidad y el sufrimiento. A través de la legitimación de la propia palabra, concluye Abregó: “*ambos discursos operan en la dirección de producir verdades propias singulares frente a la condición de ser hablados por otros*”.

---

<sup>2487</sup> Foucault, M. *Tecnologías del yo*. Ed. Paidós. Barcelona. 1990 y *Nacimiento de la biopolítica*. Ed. FCE. Buenos Aires. 2007; Esposito, R. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.

<sup>2488</sup> Abregó, A. L. "*Coincidencias del psicoanálisis con los estudios queer*". 2020. En: <https://www.elsigma.com/genero-y-psicoanalisis/coincidencias-del-psicoanalisis-con-los-estudios-queer/13727>. Recup.: Octubre. 2020.

<sup>2489</sup> Fijémonos como hablándose de la identidad sexual, y sus concomitantes identificaciones sociales, al igual que numerosos otros fenómenos, acá se reproduce la causalidad de una historicidad del cuerpo como efecto de las sucesivas mutaciones simbólicas y temporales del Otro. Sin embargo, esta idea no deja de provocar su desconcierto.

La teoría Queer junto con los estudios culturales, feminismos y transfeminismos, estudios postcoloniales, de género y la teoría *Crip* son paradigmáticos en este sentido. Bajo la intención de integrar y adaptar, numerosos programas de inclusión educativa, sanitaria o social, a menudo se ha tratado de crear las condiciones para que cualquier sujeto llegue a estar a la altura de lo que la sociedad le demanda, facilitando los medios o recursos para ello. Por supuesto, que los beneficios de este giro son indudables y no serán cuestionados acá. Por ello, en el paso de la *Sociedad Disciplinaria clásica a la del Control*, hoy ya no se prescriben tanto los métodos coercitivos y violentos como antaño, como se impone un principio que resulta más dañino, si cabe: “tienes que echarle voluntad...tienes el derecho y el deber de ser como los demás”.

Ahora bien. La pregunta que muchos se podrían seguir formulando es: ¿eso es todo lo que la Sociedad pueda dar de sí?, ¿queda algo, aún, por fuera de la contabilidad del goce?, ¿sigue necesitada la sociedad de sostener categorías como los distintos, los no integrados, los marginados etc, para dar consistencia a su propia normalidad y homogeneidad?, ¿queda claro que todos los etiquetados bajo un determinado rasgo, quieren y necesitan lo mismo? Es más: ¿interesa algo lo que ellos mismos quieran decir, se les escucha o, peor aún, se da algún valor a lo que tengan que decir? Como vemos, la cuestión de la alteridad, la Otredad, es tocada desde en sus más íntimos cimientos cuando el sujeto en singular es traído a la picota.

Efectivamente, hemos llegado al tiempo en que la apelación a la “tolerancia” parece haber tocado techo, máxime ante la recurrente falta de disimulo de ciertos “neofascismos” que exhiben sus consignas conminatorias; pero donde tampoco sirve apelar al retorno nostálgico de supuestos valores, modernos, igualitarios, ya periclitados, porque el orden actual y su razón contable han venido para quedarse.

Por lo tanto, la pregunta que se plantea en este estado de la cuestión es la de si algo puede hacerse que no sea morir matando, adaptarse o reivindicar entre tanto ruido; si hay algo que pueda quedar por fuera de las meras descripciones derrotistas de numerosos ensayistas actuales e, incluso, si el universo simbólico, con su rigidificación estructural<sup>2490</sup>, puede dejar algún margen para que la polisemia requerida en sus procesos subjetivadores pueda horadar y conmover los cuerpos-Otros.

Uno de los más loables intentos en este sentido, es el propuesto por la *Teoría Crip*<sup>2491</sup>, hermana de la teoría *Queer*. Como dice su autor, Robert McRuer, el término: “*Crip*” es una palabra peyorativa, cuyas connotaciones negativas (relacionadas con el estigma y la burla: “cuerpos tullidos”) acarrearán siempre. Al mismo tiempo, *crip* es una palabra que las mismas personas a las que la palabra estigmatiza -es decir, personas con diversidad funcional- la reivindican y hacen suya. McRuer llama “Critical Disability” a la posición desde la cual es posible cuestionar el ideal de completa capacidad física, siendo descrita como una discapacitación consciente.

Por lo que se refiere a la creación de identidades la Teoría Crip utiliza el concepto de *performatividad* de Judith Butler: según esto, las “identidades de los capacitados se crean cuando estos tratan de parecerse al ideal del individuo capacitado físicamente (“perfecto”)”. Sin embargo, no se nos puede escapar que esta teoría propone un cuestionamiento del Otro a partir de la asignación de nuevas identidades confrontadas a ese mismo Otro.

Resulta muy interesante el auge de las Teorías Queer<sup>2492</sup> y Crip, referidas a las prácticas sexuales y las diversidades de la funcionalidad corporal<sup>2493</sup>. Todo un debate

---

<sup>2490</sup> Hablamos de “estructuras rígidas”, en el sentido que lo hace J. A. Miller al referirse a las “histerias rígidas”. Estamos tentados a decir: rigidificación signifiante, petrificación fantasmática y licuefacción semántica...

<sup>2491</sup> McRuer, R. 2016. “*Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente*”. DILEMATA, año 8. n° 20. Madrid. 2016.

<sup>2492</sup> Preciado, B. *Manifiesto contrasexual*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2011.

<sup>2493</sup> Pié Balaguer, A. *Por una corporeidad postmoderna*. Ed. UOC. Barcelona. 2014.

foucaultiano en su origen que, poniendo el acento en lo imaginario social del momento, y su dignidad, con frecuencia deja de lado cualquier tipo de implicación y responsabilidad subjetiva en sus elecciones vitales. De hecho, *no existe el orgullo Crip...máxime sabiendo, como sabemos, que los sujetos construyen su mundo a partir de su imagen y apariencia corporal.*

Si la condición de existencia del Otro del Lenguaje es ante todo su creencia y elección (insondables), en la medida que el cuerpo es el lugar del Otro, *no podrá existir un Otro que no sea sin un "otro"*, es decir, al menos de alguien. A la percusión y resonancia del Otro de la palabra sobre el cuerpo, Lacan le denominó los afectos. Dicho de otra manera: la condición para el advenimiento de un sujeto político, de un lazo en lo social, es entonces la creencia, si, pero, sobre todo, *la confianza en un otro, en un alter que soporte un Otro discursivo*<sup>2494</sup>.

La pregunta lógica que surge es si el Capital, como la pulsión, es acéfalo o si efectivamente hay "cabezas" sobre las que se deposita este (anti)discurso. Pues si bien es cierto que el capital es homólogo a la pulsión mientras que la libido no es sin un cuerpo propio que soporte su circulación, *el Capital es un incorpóreo que pretendería excluir, dada su condición, toda corporeidad posible.* Y sin embargo...no puede. No puede haber circulación de mercancías ni fuerza de trabajo sin cuerpos que lo sostengan. El capital, biopolítico, lo es sobre y desde los cuerpos.

Digamos entonces, que "los cuerpos hablantes, son el resto imposible del capital".

Sabiendo que de la *Soledad (:Común)*<sup>2495</sup>, no hay cura posible ¿cómo inducir un deseo por y en el Otro?. *Consentir y condescender al goce del otro*, es decir, al goce Otro, se presenta, entonces, como una de las modalidades de afecto en lo social<sup>2496</sup>, de lazo, que tiene en cuenta el estilo singular de cada quien en su encuentro con lo Otro.

Si ontológicamente no hay re-presión sin presión, ausencia sin presencia, excripción sin inscripción, suposición sin posición, extimidad sin intimidad, encarnación sin carnación, representación sin presentación previas y simultáneas, pues no pueden serlo, una *AntiTeoTecnoBiopolítica* que se precie, desde nuestra concepción, no pasaría tanto por la tolerancia, cínica, o el respeto, como por el consentimiento a la causa y el goce que habita en cada otro. Es este el mensaje que se trasluce de una teoría como la Crip.

No se trataría tanto la de una performatividad reivindicadora y empoderadora de cuotas de poder y que, como puede verse en los feminismos de la identidad y la diferencia, corre el peligro de organizar escenarios de auténtica confrontación solidificando las posturas para terminar siendo irreconciliables. Quizás, fuera cuestión, más bien, de incidir en la propia estructura del Otro, aquel que logra establecer diferencias substanciales a partir de aspectos como el cuerpo, la raza, el sexo y sus orientaciones. Estaría por ver el éxito de, también, *la forzada igualdad Trans-*, en la medida que, lo sabemos, la petición de igualdad puede encontrar en el reconocimiento de la diferencia su más directa contradicción. O incluso, que a mayor demanda de igualdad, más evidente se muestra su diferencia.

¿Sería posible el reconocimiento de la radical diferencia del otro en el Otro, que no pasara por una jerarquización bajo sus estructuras de poder?, ¿una diferencia igualitaria? ¿o siempre diferida, tal y como lo pensó Derrida? ¿Cómo poder pensar, incluso imaginar, una "comunidad de la diferencia absoluta", de aquellos que ya no esperan nada, sin caer en un hegelianismo utópico o un mesianismo del advenimiento de una conciencia universal, cuando el horror, cercano, viene de lo siniestro del goce del Otro? ¿cómo habitar la soledad: común?<sup>2497</sup>.

---

<sup>2494</sup> Las referencias a Lévinas y Sartre, son acá inexcusables.

<sup>2495</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012.

<sup>2496</sup> Laurent, E. *El reverso de la biopolítica*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016.

<sup>2497</sup> Alemán, J. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid. 2012.

Es preciso, entonces, es nuestra apuesta, partir de la particularidad absoluta de la existencia para pensarla no ya en su mera condición ontológica. Pasar, entonces, del Otro, que no existe, a considerar a los-otros, uno por uno, *volviendo a formular una nueva Alteridad, que fuera éxtima a la alienación de los significantes* del discurso del Capital, de sus goces fantasmáticos o los dictados superyoicos de la razón.

Urge, pues, un trabajo sobre el Otro....solo que no pude saberse como hacerlo. Pues solo un real, la contingencia de un real sin ley, en su vacío o exceso originarios, que no cesa de no escribirse, parece convocar al Otro simbólico como defensa y articulación. No será de la educación, de la sociolingüística, o de la psicología social, de la manipulación del Otro, de donde vendrá la posibilidad de una mirada al cuerpo que no pase por sus rasgos deficitarios o discapacitados, sino del trauma mismo. Pues tanto como Lalengua traumatiza al cuerpo en su proceso constituyente, *es de la angustia y el trauma de donde podrán emerger nuevas coordinadas simbólicas*. Sabiendo que la experiencia del Otro, es imposible sin la convocatoria del objeto resto, y advertida que del goce no hay cura posible, se trata de pensar una nueva alteridad que no deje de tener en cuenta las sacudidas de la palabra sobre el cuerpo.

Ahí se nos podría objetar si la comunidad de los que no tienen comunidad (Nancy, Bataille) hace “realmente” comunidad. La cuestión radica pues en si el significante de lo real, el Uno solo, puede al fin ser subsumido en la diferencia absoluta de la soledad de cada humano, en la ajenidad que llega a tomar al prójimo como un vacío. En este sentido apreciamos que solo una alteridad radical, única, sintomática...puede estar en condiciones abiertas para poder plantear una praxis del ser-con-los otros<sup>2498</sup>. Tal y como recuerda Alemán<sup>2499</sup>: “no es transgresión sino invención contingente de un límite que no proceda del *para-todos* sino de lo común de lalengua”.

Si el otro es el otro, ningún logos como saber absoluto puede comprender el diálogo y el trayecto hacia el otro<sup>2500</sup>...Lo otro no es lo otro más que si su alteridad es absolutamente irreductible, es decir, infinitamente irreductible<sup>2501</sup>.

### 10.5.6. El Cuidado. Una Ontología del Ser-Con.

Mikel Gorraiz en "*El Cuidado (la Cura) del Ahí del Ser*" en Martín Heidegger<sup>2502</sup> de la magnífica obra coral *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo*, comienza recordando que el *Cuidado* o la *Cura*, según la traducción, es una noción que está presente a lo largo de toda la filosofía de Martín Heidegger.

Una comprensión del Cuidado es lo que permitirá finalmente hacerse cargo en profundidad del sentido de la expresión “el Cuidado del Ahí del Ser”. *Die Sorge*, traducido como el Cuidado o la Cura, es un concepto fundamental del pensamiento de Martin Heidegger cuyo sentido ha tornado a lo largo de su filosofía. Dicho cambio, lejos de ser arbitrario, comenta Gorraiz, responde a ese esfuerzo del filósofo suabo por "ahondar en lo originario para sacar a la luz esa comprensión acerca de qué sea el Cuidado en su esencia"<sup>2503</sup>. Siendo una estructura ontológica y fundamental del Dasein, el Cuidado se caracteriza por una practicidad y una dinamicidad coherentes con la

---

<sup>2498</sup> Recordemos que este fue tema que mantuvo ocupados a Lévinas (el *rostro*), Ricoeur (*Sí mismo como otro*), Derrida (*amistad*), M-Ponty (*cuerpo*), Hábermas y Gadamer (la *conversación*), también de otra manera a Badiou (*acontecimiento*)...

<sup>2499</sup> Alemán, J. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2013: 73.

<sup>2500</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona. 1989: 130.

<sup>2501</sup> Op.cit.: 140.

<sup>2502</sup> Gorraiz, M. "*El Cuidado [la Cura] del Ahí del Ser en Martin Heidegger*" en *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo I*. AA.VV. Editorial DYKINSON. Madrid. 2011: 321-340

<sup>2503</sup> Op.cit.: 322 y ss.

dimensión fáctica y de movilidad a que tanto atendía Heidegger en la vida y el actuar del Dasein.

En 1925 bajo el título *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Heidegger acuñó el sentido de noción de Cuidado, que remite a los diferentes modos en que el Dasein se relaciona con el mundo. Heidegger expresa los modos fundamentales del Cuidado (*die Sorge*) con los términos: *Besorgen* (el ocupar) y *Fürsorge* (*solicitud*) para expresar la relación del Dasein con los entes que le rodean y las consecuentes acciones que realiza en el mundo. A su vez, en 1927, comenta Gorraiz, el concepto de Cuidado se asentará en *Ser y Tiempo* como estructura ontológica del Dasein y su significado se verá enriquecido gracias a su articulación estructural acorde a tres momentos como son la facticidad, la existencialidad y la caída. Aunque matiza que "frente a esta exposición pormenorizada de la definición inicial del Cuidado y sentido fundamental ontológico se contraponen un amplio abanico de nombres y expresiones que reivindican el sentido del Cuidado como una tarea propia y esencial del hombre a causa de su relación originaria de co-pertenencia al Ser".

Es a partir de la década de los treinta<sup>2504</sup> y de la *Kehre* donde el Cuidado adquiere un nuevo sentido. Ya en los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* se determina el comportamiento fundamental del hombre como fundamento para el *cuidado*, el cual es concebido a partir de este momento como la persistencia en la *guarda* (*Behütung*) y la *salvaguarda* (*Bewahrung*) del Ser, lo que supone: "el consecuente abandono del sentido fundamental ontológico basado en la relación y aflicción por lo ente". Estos tipos de comportamiento en tanto que formas del Cuidado son los que permiten caracterizar al Dasein como: "el Guarda (*Wahrer*), el Buscador (*Sücher*) y el Custodio (*Wächter*) del Ser", gracias a que el Cuidado se ha convertido en la decisión anticipada a favor del Ser y de su verdad. Cuidado, entonces, dice el autor, como tarea tornante y participativa del Ser por realizar, es decir, comprender y llevar a cabo el Cuidado como tarea por pensar y realizar, a través del salto fundante del otro inicio mediante el despliegue del preguntar por la verdad del Ser, en su dimensión pensante, y la torsión de la relación con el Ser a través de un auténtico habitar o dimensión política.

Ambas modalidades inherentes al Cuidar como un modo fundamental del hombre han de ser intentadas como tarea y simultánea realización de la *Kehre* participativa del Ser en cuyo despliegue hermeneútico-ontológico a través del pensamiento y el habitar se ganen de forma propia y esencial el Cuidado como forma inherente del hombre en propiedad en tanto que topós o Ahí para el Ser<sup>2505</sup>.

En los *Aportes a la Filosofía: acerca del Evento* propone ser transferido el pensamiento al *evento apropiador*, lo que exige una transformación ex-istencial del hombre. Aquí es exactamente donde ha de ser alumbrado el Cuidado desde su dimensión pensante como tarea a realizar en el contexto del despliegue del preguntar fundamental. Desde este punto de vista, comenta, el Cuidado es esa tarea a realizar consistente *en el despliegue de un preguntar por la verdad del Ser en el tránsito al salto al otro comienzo*, pensando el primer inicio en su verdad y sacando a la luz lo que ha quedado impensado a causa de su esencia metafísica<sup>2506</sup>. De este modo es como el hombre se convierte en Ahí para el Cuidado del Ser en virtud de su originaria pertenencia a éste y cómo el hombre en tanto que fundado, dispuesto e impelido por la esencia del ser lucha por el afinamiento a él en la disposición fundamental llegando a ello en el Cuidado

Ser buscador, cuidador, guardián –esto significa el cuidado como rasgo fundamental del ser ahí. En su nombre se concentra la determinación del hombre, en tanto es concebido a partir de su fundamento, es decir, del ser-

---

<sup>2504</sup> Op.cit.: 323

<sup>2505</sup> Op.cit.: 332

<sup>2506</sup> Op.cit.: 333

ahí, el cual vuelto hacia el evento como esencia del ser (Seyn) ha sido acaecido y sólo gracias a este origen como fundación del espaciotiempo (“*Temporalidad*”) puede acaecerse, para transformar la indigencia del abandono del ser en la necesidad de crear como devolución del ente<sup>2507</sup>.

La posibilidad del hombre de participar de la *Kehre* del Ser a través del *Cuidado del Ahí del Ser* en el salto como decisión a favor del Ser y el despliegue pensante de su verdad radica en el acercamiento al Cuidado y la comprensión de su necesidad como tarea que llevar a cabo a través del salto pensante y fundante del otro inicio.

Otro modo de acceder a la comprensión de la dimensión pensante del Cuidado es a través de la *Carta sobre el Humanismo*<sup>2508</sup>, otro de los hitos que va a ahondar, nos dice el autor, en la determinación esencial del hombre como Ahí y su carácter extático existencial hasta llegar a su determinación esencial como cuidador y pastor del Ser. Que la esencia del hombre esté en juego en la relación de Ser y pensar<sup>2509</sup> refleja que la esencia ex-istencial del hombre se encuentra situada en el juego de donación y albergue, recepción y Cuidado del Ser por el hombre a través del pensar.

Debido a ello el Cuidado se muestra como ese tornar del hombre a la humanidad. Abordar el Cuidado<sup>2510</sup> en su dimensión política es *comprenderlo* desde una perspectiva hermenéutico-ontológica como habitar, pero no un habitar cualquiera, sino aquél que ha de tener en cuenta que la dimensión ex-istencial del hombre consiste en una llamada a la remoción de su relación con el Ser. El Cuidado es ese salto de giro hacia el ser como libre respuesta al requerimiento de éste en la participación de su torna<sup>2511</sup>.

Lo que nos lleva a la *hermenéutica del Con-*, a partir de un denso texto de J.-L. Nancy<sup>2512</sup>: “*El ser-con del ser-ahí*”. Un texto que nos resulta muy cercano en cuanto resalta el estatuto del “con” y del “cuidado” en la analítica del Ser-ahí.

Y que tomará un importante lugar a la hora de despejar el “con” de la Comunidad y, por lo que atañe a nuestras indagaciones, un “con” que no es sino bajo presencia, es decir, no sin rostro. Bajo este título, comenta Nancy, comienza diciendo que le gustaría llamar la atención sobre el siguiente problema: el Dasein de Heidegger, que los francófonos reconocen inmediatamente bajo el “estar-ahí”, conlleva en su definición la propiedad constitutiva, de ser igualmente “estar-con” (*Mitsein*). Sin embargo, *Mitsein* y *Mitdasein*, dice Nancy, se plantean en tanto co-esenciales a la esencia del Dasein, es decir, a su propiedad de existente en la cual “el ser es puesta en juego tanto de su propio sentido de ser, como del propio sentido del ser”: el estar-con, y más específicamente la coexistencia, forma, pues, una condición esencial para esta esencia del Dasein.

El Dasein, afirma Nancy, se caracteriza por la puesta en juego “de su propio ser en su ser mismo”, en otras palabras: ser, para él, es poner su ser en juego, es el exponer al deber esto que él es, “ya que “es” su “a-ser” o su “ex-ser,” su ser-fuera-de-sí-mismo”. No tiene que devenir, sino advenir cuyo sentido es el *ser-delante-de-sí-mismo* o ser expuesto, puesto en juego. Así, el Dasein tiene la propiedad en tanto que da-sein, ser-ahí: él es, o más bien él tiene que ser el “ahí” de una apertura, es decir, de una manera propia (“cada vez suya”) de dejarse ser o de decidirse a ser según esta ex-posición que forma de igual manera su ser-en-el-mundo.

Entonces: el Dasein es una “posibilidad singular de hacer/dejar abrirse un sentido propio del mundo y/o el mundo de un sentido propio”. Por otra parte, el Dasein es esencialmente *Mitdasein*. El *Mitsein*, en primer lugar, es un estar-con, un con esencial

---

<sup>2507</sup> M. Heidegger: *Carta sobre el Humanismo*. Ed. Alianza. Madrid. 2000: 32-33. En Op.cit.: 335.

<sup>2508</sup> Op.cit.: 335

<sup>2509</sup> Op.cit.: 335

<sup>2510</sup> Op.cit.: 336

<sup>2511</sup> Op.cit.: 338

<sup>2512</sup> Nancy, J. L. “*El ser-con del ser-ahí*”. Trad: María Konta. 2016. En <http://reflexionesmarginales.com/3.0/el-ser-con-del-ser-ahi/>. Recup.: Febrero 2020.

que no es el “con” de la exterioridad de las cosas ensambladas, solo contiguas entre ellas. Así se podría decir esto: a partir de *Ser y Tiempo* -en Heidegger- se hace visible cómo la co-existencia forma un experimentum crucis de nuestro pensamiento. Podría surgir la pregunta, que se hace Nancy -en Heidegger, acerca de Mitsein- de la manera más elemental: ¿qué ahí hay para varios? *Un ahí común* o bien los de cada uno. Tenemos entonces, básicamente, tres modos posibles del “común”: la banal *concurrancia* (común en tanto que ordinario, vulgar), el común como *compartir las propiedades* (relaciones, cruces, mezclas) y el común como *instancia propia en sí-misma*, y así comulgante o colectivo.

Los surgimientos de todo tipo de comunitarismos, dice el autor, muestran una falta-de-pensar de *Mitdasein* y *Miteinandersein* (“*estar-el-uno-con-el-otro*”). Es por eso que en *Ser y Tiempo* habría examinar la manera en la cual, entre el uno y el pueblo, el “con” ha podido encontrarse escondido, perdido o reprimido. Sin embargo, desea subrayar, que si bien en la obra se identificarán rápidamente las modalidades propias (*eigentlich*) del Dasein, sin embargo “el modo característico del estar-con, solo mucho más tarde será presentado bajo la historicidad o la historialidad”.

El uno no es histórico, y por lo tanto, es simplemente cotidiano, hasta el punto que la cotidianidad parece ocultar una falta de historicidad que será revelada más tarde. Pero entonces la historicidad tendrá que surgir haciendo una ruptura con la cotidianidad. En el párrafo 26, dice Nancy, Heidegger analiza el modo de la relación específica del con: el “cuidado” o el “preocuparse por”, la “solicitud” (*Fürsorge*). El “cuidado” se distingue de “servirse de”, que forma el modo de la relación con los seres no-Dasein. Hay dos especies positivas del “tener cuidado”: en el que el *con-* queda afirmado como esencial.

El primer tipo consiste en el “cuidado o en su preocuparse por el lugar del otro”.

La segunda especie, al contrario, “consiste en establecer o poner al otro en su propia preocupación o en la propiedad de su cuidado”. El con entendido como la existencialidad debe, por lo tanto, ser elaborado como la naturaleza de un espacio bien particular- la palabra “espacio” siendo entendida aquí a la vez en sentido propio, ya que los existentes son también cuerpos, seres extendidos, y en sentido figurado.

A su vez, la cuestión de “entre nosotros” se plantearía respecto a las dos posibilidades: por un lado, el con- “queda en la exterioridad” -ella misma común en ambos sentidos de la palabra- y, por el otro, se “transmuta en comunidad de una relación en una sola cosa o causa”. Es decir: o simple co-operación, o co-apropiación; ocupación o preocupación.

En la medida que se trata la imposibilidad de poseer este propio, dejando de exponerlo y de apropiárselo, comenta, “la muerte lleva el abandono de cualquier posición de un sentido propio del ser representando la liberación de la voluntad impropia de tal sentido, que es la de mantener la exposición del existente en su extinción”. Decidirse por la libertad del ser “para” la muerte (*zum Tode*), se comprendería en tanto que “finitud esencial o infinitud de la exposición”. Sin embargo, el existente según este aislamiento riguroso de su muerte aún no está a la altura del destino, Por el contrario, la liberación por la muerte propia tuvo lugar en el fondo del “estar-con” constantemente impropio: “uno fallece comúnmente mientras que yo muero solo”, se recuerda. Si nada de la muerte es compartido, todo queda alrededor de ella en la exterioridad (este punto es importante para Nancy). Así que: ¿cómo accede uno a la dimensión del destino?, se pregunta: por el “estar-con esencial”.

El “uno y el pueblo” aparecen muy claramente como posibles dos caras del estar-con, tanto la impropia como la propia. El “uno”, permanece impropio ya que está en la exterioridad pura, mientras que el “pueblo” es propio, ya que en él, el con se precede en tanto que común de una comunidad. Resumidas cuentas, la muerte desaparece dos veces: una vez en tanto que fallecimiento banal y otra vez según la sublimación que el destino común hace de la muerte individual. En ambos casos, el Con- ha precedido toda individualidad y le sucede, pero en un caso: “él precede y sucede en tanto que



anonimato e indiferencia mutua de todos los existentes yuxtapuestos”; y en el otro: “él precede y sucede en tanto que comunidad dotada de sus propias posibilidades destinales”. Por tanto, dos constituciones de la “coexistencia”: una imposible, en la Multitud, donde se disuelve la esencialidad misma del con, en lo Uno, y la otra una sobre-posible, en el Pueblo donde la esencialidad del Con- se determina y se potencia. Del uno a otro, no se ve mucho pasaje. Entre los dos, es nada menos que la coexistencia la que se encuentra escamoteada. De hecho, el Mitdasein debe determinar el Con- como proximidad (contigüidad y distinción) de múltiples ahí, lo que le lleva a considerar que: “la multiplicidad no es atributo extrínseco del Dasein”, ya que el concepto del ahí implica “la imposibilidad de un ahí único y exclusivo”.

Este entrelazamiento del límite y de la continuidad, entre los ahí, nos dice, debe determinar la proximidad como “composición que debe apoyarse precisamente en una construcción rigurosa del com. Para la coexistencia, por tanto, dice Nancy, debe haber: contacto, contagio y usurpación: “indistinción relativa de bordes de aperturas y al menos una intersección transversal de sus intenciones o de sus horizontes”.

Si yo no puedo abrimme ahí donde también se abren los otros ahí: el *Con- debe componer a la naturaleza del “en”, la de “contra” y esa del “trans”*. Ni masa ni sujeto; ni anónimo ni “mío”; ni impropio ni propio. Si esto se da así, en esta suerte de ni-ni- (de hondas resonancias lacanianas), “el “ser-para-la-muerte” se comprobaría destinado en el Con esencial”, insertado en su propiedad de la comunidad y no en su impropiedad de uno.

Dicho de otro modo: "el sacrificio es la última palabra de la reunión en el momento del “ser-para-la-muerte” singular y del ser-común-en-el-destino". Por lo tanto, el cuidado propio del otro consiste en “exponerle o disponerle a este sacrificio”.

Heidegger persiste en pensar un *Con* que estuviera a la altura de la esencialidad que había invertido. Habría que pensar, apunta el autor, el *antes-de-sí del ex-istente de otro modo que como un destino, sino más bien “como ex-posición, y esta ex-posición ella misma como co-ex-posición, como exposición de y al con esencial de su co-constitución”*.

¿Cómo pensar la muerte entre nosotros o la muerte como la co-apertura incluso del ahí? Entre el “sacrificio” y la “comprensión de los otros”, así como entre “el pueblo” y “los otros según el estar-con,” subsiste una brecha que no se indica, ni se analiza. Una vez más, *es el Con- que resta en sufrimiento* y el compartir de la muerte: “el amor es, de hecho, el verdadero lugar de un “nosotros” y de un mundo “nuestro”, al mismo tiempo que él representa el verdadero “cuidado” del otro”. Así que el amor, concluye Nancy, “es un Con- siempre singular determinado de un compartir, según el cual el amor no vendría a sustituirse en la muerte, sino a coincidir con ella”.

En *Ser singular plural* del mismo autor donde aborda el desde la exterioridad del sujeto en comunidad. Allí, Nancy<sup>2513</sup>, liga la singularidad a la de los cuerpos hablantes a partir de que uno tampoco sería hombre sino tuviera "en mí" dicha exterioridad como la cuasi-mineralidad del hueso -es decir, si yo no fuera " cuerpo"-, un espaciamiento de todos los cuerpos y de " mí" en "mí"<sup>2514</sup>. "*Ser lo ahí*"<sup>2515</sup>.

Concluimos con *La comunidad desobrada*<sup>2516</sup>, del mismo autor, otro de sus grandes textos acerca de la comunidad, el ser en común, del Con-, junto al de *La comunidad inoperante*. Acá, retoma la expresión de Blanchot: "desobrada", para poner sobre la mesa la cuestión de la singularidad que funda una ontología de la comunidad siempre mítica.

---

<sup>2513</sup> Nancy J. L. *Ser singular plural*. Ed. Arena. Madrid. 2006.

<sup>2514</sup> Op.cit.: 34.

<sup>2515</sup> Op.cit.: 112.

<sup>2516</sup> Nancy, J. L. *La comunidad desobrada*. Ed. Arena Libros. Madrid.2001.

Un ser singular, dirá, “aparece en tanto que la finitud misma”: en el fin (o en el comienzo), en el contacto de la piel (o del corazón), de otro ser singular, en los confines de la misma singularidad que es, como tal, siempre otro, siempre compartida, siempre expuesta<sup>2517</sup>. La comunidad, entonces, tiene lugar, necesariamente, a partir de lo que Blanchot denominó “desobramiento” ...interrupción de singularidades<sup>2518</sup>.

La comunidad es el “desobramiento de la obra social”, económico, técnico, institucional. Si el Ser singular, está en la pasión de su singularidad, la Comunidad, es el régimen ontológico en que lo otro y lo mismo son lo semejante: es decir, la “partición de la identidad”<sup>2519</sup>. Es a partir de acá donde el asunto del mito y luego la historia salen a colación.

Tal y como propuso Levi-Strauss, comenta Nancy, el mito se le define, ante todo, porque con él o en él, el tiempo se hace espacio. La misma idea del mito, concentra toda la pretensión de Occidente de apropiarse de su propio origen<sup>2520</sup>, o, que el “vacío de sentido” pertenece sin duda al propio mito<sup>2521</sup>. De hecho, comenta, la filosofía no nació más que del pensar...un pensamiento en el extremo del mito...para los griegos mitos y logos son lo mismo: “el ritual mítico es la articulación comunitaria del habla mítica”<sup>2522</sup>. En ese sentido, el mito no surge más que de una comunidad y para ella...cortado, como está, de, sobre, por, su propio sentido<sup>2523</sup>. En el fondo el *mythos* es el acto del lenguaje por excelencia: una ontogonía donde el ser se engendra figurándose, dándose la imagen propia de su propia esencia<sup>2524</sup>. Ahora bien, *el* mito está interrumpido por su mito<sup>2525</sup>: la interrupción del mito lo es de la comunidad<sup>2526</sup>. La interrupción (del mito) revela que “sólo porque hay comunidad hay literatura: la literatura inscribe el ser-en-común”, que es el ser para el otro y por el otro. Cada escritor cada obra inaugura una comunidad<sup>2527</sup>. La “comunidad del mito interrumpido” eso un por-venir<sup>2528</sup>. El Ser es “en común” como la “comunidad del ser o de la existencia”<sup>2529</sup>: una ontología *donde el ser se retiraría al ser-en-comun de los existentes*. El *mit-da-sein*, de Heidegger, no es pensado con la radicalidad que convendría, apunta. Si la existencia es la “posición de la cosa”, la comunidad es “la posición -misma- de la existencia”<sup>2530</sup>.

La existencia es la esencia en cuanto puesta. En la ex-posición, la esencia esta expuesta. Ser a si-mismo y no ser sí mismo es la condición de ser de la existencia en cuanto que exposición<sup>2531</sup>: de ahí que “la esencia de la esencia es la existencia”<sup>2532</sup>. Toda mitología, apuntaría a esta lógica del ser-en-sí como el ser-a-sí que se reduce al... el en-comun del ser que transita todo sentido<sup>2533</sup>. Entonces el ser-en-comun se constituye por sí mismo, como su propio sentido<sup>2534</sup>. De hecho, dice, la filosofía misma tiene que vérselas con que el sentido del ser no está en una coincidencia del ser consigo mismo, de hecho, el “sentido no puede apropiarse de lo real” de la existencia: somos

---

<sup>2517</sup> Op.cit.: 56.

<sup>2518</sup> Op.cit.: 61.

<sup>2519</sup> Op.cit.: 62.

<sup>2520</sup> Op.cit.: 85.

<sup>2521</sup> Op.cit.: 92

<sup>2522</sup> Op.cit.: 93.

<sup>2523</sup> Op.cit.: 96.

<sup>2524</sup> Algo muy freudiano, solo que esta misma estructura puede ser singular en sí misma. Freud, la denominaría "la novela familiar de neurótico" Op.cit.:104.

<sup>2525</sup> Op.cit.: 106.

<sup>2526</sup> Op.cit.: 109.

<sup>2527</sup> Op.cit.: 123.

<sup>2528</sup> Op.cit.: 133.

<sup>2529</sup> Op.cit.: 148.

<sup>2530</sup> Op.cit.: 151.

<sup>2531</sup> Op.cit.: 153.

<sup>2532</sup> Op.cit.: 155.

<sup>2533</sup> Op.cit.: 156.

<sup>2534</sup> Op.cit.: 159.

“en” común, unos “con” otros. “Ser-con”, dice, es “una relación sin relación”, el límite no es nada más que este abandono extremo en el que toda propiedad de...se encuentra entregada al exterior: “*la co-humanidad de una a-humanidad*”.

Por otra parte, la Comunidad es algo histórico, es un ser-en-común que solamente acaece<sup>2535</sup>. Nuestro tiempo es “un” tiempo del “suspense” de la historia: no tiene meta, queda el tiempo de la historización<sup>2536</sup>. *La historia es la constitución ontológica del sujeto mismo*: el sujeto es aquel que deviene lo que es, el mismo representándose a sí mismo. El acaecimiento, acaece entre presente y presente, entre el discurrir y el mismo...abrir el tiempo mismo<sup>2537</sup>. Siendo “nuestro tiempo”...una comunidad que comparte el mismo espacio de tiempo. El sentido no es la significación de lo que acaece sino del hecho “de que acaece” algo <sup>2538</sup>. Por tanto: “juntos” es la “existencia” sin esencia alguna pero que existencia su única esencia...<sup>2539</sup>. No somos “un ser” sino un “acaecimiento”. La Historia Finita, finalmente, es el acaecimiento del tiempo de la existencia, como infinitamente expuestos a su propio acaecimiento finito, mientras que la Historia Acabada, es la historia que atañe a su fin: como catástrofe o apoteosis<sup>2540</sup>. La historia comienza allí donde la memoria cesa...en relación con algo no-representable<sup>2541</sup>; en este sentido, la Historia significa la heterogeneidad del origen, de ser y de nosotros mismos...del tiempo mismo<sup>2542</sup>. La historia es...la “exposición a la existencia como manera de ser”, sin realización, sin presencia cumplida. Debemos participar en la historia como finitud<sup>2543</sup>.

### 10.5.7. Una pragmática de la *Defferencia*<sup>2544</sup>.

“homo sum, corpori nihil a me alienum puto”<sup>2545</sup>

La filosofía, junto con el psicoanálisis, en su deber ético de estar a la altura que la dignidad que los tiempos le reclaman, responde al discurso del Capital sobre el cuerpo tratando de oponerle una serie de fórmulas simbólicas, en buena lógica con sus principios epistémicos. Es verdad que en general no se suele pasar más allá de una descripción pormenorizada de la fenomenología social contemporánea sosteniéndose, cuando no, en una periclitada nostalgia de una razón ilustrada que ya no será más, en una lógica “inmunitaria” y defensiva frente a un real que se volvió loco y vociferante, al decir de Solterdijk (2002) o Esposito (2006).

Algunas de estas fórmulas, apelan a la responsabilidad y propiedad del cuerpo, junto al derecho de Decisión, haciendo un llamado a la Democracia y la Libertad de elección a la hora de escoger determinado tipo de opción de vida o acompañamiento terapéutico. Otras cuestionan, y con razón, la verdadera científicidad de muchas producciones técnicas que se manifiestan bajo ese acápite. Las más, ponen el acento en la invención de un saber-hacer distinto con el goce propio, menos alienante. En este sentido, la invención de un “nuevo amor” o un amor con condiciones, se mantiene en lugar

---

<sup>2535</sup> Op.cit.: 163.

<sup>2536</sup> Op.cit.: 178.

<sup>2537</sup> Op.cit.: 183.

<sup>2538</sup> Op.cit.: 188.

<sup>2539</sup> Op.cit.: 191.

<sup>2540</sup> Op.cit.: 193.

<sup>2541</sup> Op.cit.: 200.

<sup>2542</sup> Op.cit.: 201.

<sup>2543</sup> Op.cit.: 205.

<sup>2544</sup> A partir de J. A. Rodríguez Ribas, “*Uno por Uno: el colmo del neoliberalismo (ontología del sujeto numeral)*”, en *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2020: 100 y ss.

<sup>2545</sup> Parafraseando la sentencia de Publio Terencio Africano, 165aC.

destacado. Casi todas las alternativas remiten al poder de la Palabra y la Conversación ilustrada con la intención de convocar una nueva alteridad y cuyo efecto no fuera tanto el de la tolerancia ingenua como el consentimiento al goce en el Otro en su extranjería constitutiva.

Dentro de esta lógica que desde el costado psicoanalítico discurre por conceptos como: el analista-ciudadano, la Escuela-Sujeto, el inconsciente es la política, la ciudad analítica o el inconsciente transindividual, como se ha ido viendo, hacia donde apuntan, prácticamente todas ellas, podíamos decir finalmente, es al tratamiento del Uno por Uno, a tomar cada caso en su absoluta singularidad en el momento de orientar una cura por la palabra. Sin duda, todos estos argumentos defensivos -pues a fin de cuentas el sujeto no es más que el efecto de la constitución de un Saber frente a lo real- son francamente loables. Sin embargo, por muy heréticos que se pretendan, dejan cierto regusto desabrido frente a la voracidad expropiatoria de este mal llamado discurso del Capital.

¿Dónde queda lo subversivo, aún, de la epistemología psicoanalítica?; es más: ¿queda algún discurso con capacidad subversiva?, ¿hay algo diferente que se pueda decir que no sea la mera letanía, políticamente correcta, bajo el interés neoliberal? ¿De dónde viene esta impresión de "más de lo mismo" que destila numeroso pensar contemporáneo?

A nuestro entender se produce, de un lado, en el empeño de sostener la inmanencia inmutable del sujeto desde su condición simbólica parlante, sexuado y mortal. Y de otro, por minusvalorar el poder disgregador y expropiador del Discurso del Capital.

En el capítulo "*La era del hombre de cantidad*" de su texto: *Todo el mundo es loco*<sup>2546</sup>, J. A. Miller fecha el inicio del discurso de la Ciencia a partir del momento en que las matemáticas inciden en la Naturaleza: física matemática, lo que transforma la naturaleza en un real que contiene un saber. Más adelante<sup>2547</sup>, va a proferir que a partir de que la biología se volvió molecular y matemática, algo fue franqueado en la lógica del viviente: "que hoy se impone con sus mayores consecuencias en la organización del mundo. El resultado impondrá su ley". No en vano cita a Heidegger, que lo toma a su vez de Nietzsche: "avanza el desierto de la cuantificación"<sup>2548</sup>.

La matemática, continúa, sería el presupuesto de todo saber<sup>2549</sup>, dado que la versión lacaniana es que: "los números son lo real". Así, *la ciencia no tiene ningún tipo de sentido*. Para Miller, lo inaccesible de la relación sexual es lo que explica el acceso al número. Por su parte, recordamos como el propio Lacan, ferviente abanderado del espíritu freudiano del sujeto descentrado, no autónomo, pregnante ni volitivo, como afirmación de su freudismo inaugural, colocó al psicoanálisis bajo la égida de la subversión del sujeto cartesiano: "allá donde pienso...no soy".

Pues bien: este Otro del Número, ese Otro de Unos...sin un Otro, procedería de una *reversión o más bien, de una doble subversión del cogito lacaniano*: "*soy...allá donde calculo*" ...o, "*soy...los efectos de un cálculo*"<sup>2550</sup>, en la medida que el plus de goce quede reducido a pura plusvalía.

Más que de mutaciones teleológicas en el orden simbólico de la Historia que formulan el Ser desde el pensar, este, se presenta, más bien, reducido a la pura carnalidad cifrada de la nuda vida. Ya no sería tanto que el Otro se haya vuelto loco, es que el Otro actual es radicalmente distinto. La caída del amor, del deseo, la petrificación fantasmática, la debilidad mental y "debilización" corporal (como hemos ido mostrando), junto a la

---

<sup>2546</sup> Miller, J. A. *Todo el mundo es loco* (2007-2008). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2015: 131.

<sup>2547</sup> Op.cit.: 148.

<sup>2548</sup> Op.cit.: 30.

<sup>2549</sup> Op.cit.: 155.

<sup>2550</sup> Como no recordar acá la fórmula: "*soy...allá donde gozo*"... En: <http://www.eol-lapлата.org/template.php?sec=Jornadas-y-eventos&file=Jornadas-y-eventos/004/Corpus/015.html>. Recup.: Octubre 2020.

ordinarización de numerosas psicosis o rigidificación de las distintas estructuras subjetivas nos muestran el destino ejercido por la instauración inexorable de aquello que hemos denominado como el Gran “pequeño a”, a costa del empequeñecimiento del “Gran A”, que queda como resto y yecto.

Nada niega que el efecto de resto y plus asignado por Lacan al goce, como causa de deseo, *vaya ganando su lugar al universo simbólico* provocando un cortocircuito en el cual la palabra, desgajada de lo real, ya no horada a la pulsión en su función civilizatoria y ordenadora, dejando a esta librada a sus más oscuros impulsos de muerte.

Es cierto que habría que pensar si la matemática no tiene, también, en su seno su propio punto de imposibilidad. Algunos así lo pensaron, pero por el momento no dejamos de constatar sino sus efectos. El “Humano Numeral”, el sujeto del Uno solo, excepcionalidad infinita, con su operación de clausura de las Luces, de gestión de la “miseria” y creyente de la “relación sexual”, ante todo, se queja y reclama, demanda y compara. Este individuo (cardinal u ordinal) al recusar cualquier imposibilidad constitutiva, adora lo uniforme, lo normativizado, pero, a cambio, no condesciende a diferencia ni diversidad alguna. De ahí que, en esta serie de Unos, rígidos y licuados, excepción sin diferencia, su labor sea la de reivindicar un reconocimiento exponencial sin alteridad.

Por lo tanto, *a diferentes mundos simbólicos tenemos otros reales en juego*. El de un real sin ley ni saber, que es el del inconsciente y el Lenguaje. Y un real numérico, puro saber, tomado de ese enjambre que es Lalangue. Es ni más ni menos, el paso que va del “Logos a la Logística”, tal y como vaticinó Heidegger<sup>2551</sup>.

Lo interesante del estatuto de esta época Hipermoderna<sup>2552</sup> es que, en toda operación de intercambio, de sustitución o desplazamiento, de Lenguaje, *siempre queda un resto*. Resto que es no solo plus-valía de más de goce, el de la risa del capitalista, sino también de *deshecho, yecto e inservible*.

El psicoanálisis sabe muy bien que ese eso, in-util, intratable, indialectizable es condición misma para que se pueda generar un discurso. Por eso no es lo mismo el resto... que el residuo.

Es conocido que a mayor régimen neoliberal mayor producción de basura, a mayor urbanismo mayor *tarrain vagué* (espacios vacíos), a mayor riqueza mayor desigualdad... Se puede entender así que el psicoanálisis mismo -con sus “malas noticias” (J. Alemán)- en tanto suposición de saber sobre la subjetividad, le resulte tan molesto e inefectivo al Capital: dado que porta en su seno el germen subversivo del No-  
Todo.

Si con antelación se enunció al cuerpo, tiempo y palabra como las condiciones de lo real en tanto su posibilidad, y de la cual hicimos derivar sus dispositivos -dispositivos de lo real- bien podemos decir que, con la forclusión de la imposibilidad, como causa inmanente de estructura y discurso, el propio (a)discurso del Capital no solo pretende impedir el alojamiento de cualquier posibilidad discursiva sino la emergencia, incluso, de lo real mismo; de lo real del sujeto.

Bien podemos inferir que mientras se den las condiciones para la paradoja, la contingencia y la posibilidad este real, nuestro real, y los cuerpos por él constituido, puede estar garantizado. Pero bien es verdad que la dinámica operacional de este eso, que definimos como neoplásico y canceroso, pretende negar, precisamente dichas condiciones, redoblando en su voracidad autofagocitadora y suicida su apuesta por la inexistencia de los cuerpos hablantes.

*Al capital le sobran los cuerpos-hablantes*, lo simbólico del sujeto le produce fisuras y

---

<sup>2551</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*. Ed. MGE. Málaga. 1998: 61.

<sup>2552</sup> Rodríguez Ribas, J. A. “Un ensayo sobre los fundamentos éticos de la PPA” (1º parte). Revista Cuadernos de Psicomotricidad. Nº 34. Ed. Luzaro Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara. Guipúzcoa. 2007.

grietas.

Siguiendo, entonces, la lógica que estamos planteando, habría que tomar cumplida nota que el principal obstáculo que encuentra la per-vivencia del Sujeto, no radica ya en la infinita variedad de objetos que jalonan su experiencia del goce sino, justamente, en sus condiciones primeras de constitución subjetiva: dado que cada vez hay menos lugar para el Otro del Lenguaje.

Digamos que *la Alteridad del Lenguaje ha sido contrabalanceada por la Alteridad Numeral*, del cifrado, la evaluación, inversión e interés.

Lo cual retorna inmediatamente por la pregunta sobre la Alteridad misma, apelando directamente a ese “otro” del Otro, a lo extranjero, a las condiciones de instauración de esa otredad causante de Alteridad. Siguiendo en esto a Jorge Alemán, surge la pregunta: ¿Qué conservar? ¿qué es aquello de lo Común que sin llegar a ser un Universal es compartido por cada uno en su soledad?: justamente aquello que el Capital, con su forclusión de la imposibilidad no sabe qué hacer. *El resto, el “otro” como real: lalangue.*

En este sentido nuestra propuesta, busca crear las condiciones de posibilidad para la emergencia de un otro Otro particular, un neoOtro pero, sobre todo, de un héteroOtro, incluso, de una héteroLetra (*hétero-somas y hétero-semas*)<sup>2553</sup>.

Ya no es tanto la búsqueda de una cadena hegemónica equivalencial en las demandas<sup>2554</sup>, en el sentido lacaniano del término como más bien apelar a la radicalidad del encuentro contingente con lo Hétero: *Lo hétero de Lalaengua.*

Es ahí donde tomaría todo su lugar una *lógica de lo Hétero* -en el sentido lacaniano del término, aquel que ama a “la mujer”, que no existe, el que ama la alteridad- es decir lo radicalmente singular en el Otro. Una diferencia absoluta que hiciera del Otro su causa, a condición de consentir su presencia y escritura.

Tal y como lo vemos ya no se trata tanto de lo *Trans-*, como del *Con-*, de aquello que no se puede hibridar, naturalizar, integrar, fundir. De procurar conservar lo inútil, lo que no tiene precio. *Conservar el Con- en tanto que real.*

Frente al objeto técnico y sus efectos de segregación que taponan la castración de manera autística, se plantea lo hétero- del cuerpo pulsional en tanto causa de deseo encarnado. Si lo real es la marca de la diferencia, a este “otro” Lacan lo denominó lo Hétero. *Un héteros no hetero.* En lo real del Otro, en su tiempo, cuerpo y palabra, *en lo Hétero- de lo Trans-*, encontraremos la inconsistencia e incompletud consustanciales que muestran la particularidad y singularidad de los seres hablantes.

De ahí que, en la medida que lo imposible y lo contingente pasan por devenir causa de lo posible y necesario, el encuentro con el cuerpo del otro -quienquiera que sea, pero alguno- hará del otro y su deseo la condición para la institución de lo Otro. Ese otro, del uno por uno, esa nueva “alteridad” a la que queremos remitirnos, ya no será tanto la del otro especular imaginario, ni tampoco el Otro de la palabra, sino el Otro de la carne, en su vertiente real<sup>2555</sup>.

Y en la medida que no hay relación posible entre la Fenomenología y la Topología, entre el fenómeno y el acontecimiento del cuerpo, como síntoma de los seres parlantes, habitando como lo hacemos en la era de la “Escritura Generalizada” del goce, se trataría de pensar una ética del (*me*) “*importa*”<sup>2556</sup>, me “afecta”, previo, de la incumbencia, del sentirse concernido, apelado, interpelado... En la búsqueda de un lugar y causa para ese “resto fecundo”, yecto, pero desecho inabordable e inservible para el Capital es cuando

---

<sup>2553</sup> Aludimos acá al prefijo *héteros*, tal y como hace Lacan al remitir a la sexuación femenina, como un goce Otro femenino que le habita y hace ajena a sí misma.

<sup>2554</sup> Laclau, *La Razón Populista*. Ed. FCE. Buenos Aires. 2005.

<sup>2555</sup> Aquel que estaría el origen de una posible *Heterología* lacaniana, una *Con-somática*, vendríamos a decir.

<sup>2556</sup> Muy en la línea lévinasiana. Un “*me importa*” originario e inmanente que no venga tanto del importar o de la importación, ya posteriores.

una llamada a la constatación, a la notación o la mostración de lo Común que configura la otredad, pide encontrar su lugar<sup>2557</sup>.

Es en esta (nueva) condescendencia, en esta concesión originaria a la condición parlante, sexuada y mortal, a lo Otro de la subjetividad donde podrían tener lugar las diversas versiones conjugables del "cuerpo-Con-": cuerpos héterónimos, heterográficos, heterológicos, heteromorficos, heterotopicos, heterofonicos, heteronormativos, heteroelectivos, heteroafectivos....Pues, como dice Lévinas, en *La huella del Otro*<sup>2558</sup>: "la experiencia autónoma que buscamos, sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual, el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. Pero la epifanía del Otro (*Autrui*) comporta una significancia propia independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro (*Autrui*) no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediación, él significa por sí mismo"...

Entiéndasenos. Un *AlterOtro*, no quiere decir un otro del Otro, pues bien sabemos que a partir de los "No Hay" lacanianos, que fundan nuestra epistemología, "No hay...Otro del Otro", pues no puede haberla. Cuando venimos a mentar acá dicha alteridad hablamos de una relación inclusiva-exclusiva, en el sentido de inventar, remover el orden de las significaciones ya dadas, de sus huellas significantes, de sus trazos y marcas impactantes, a la hora de producir nuevos sentidos -pues finalmente no hay ninguna "Otra" posibilidad constituyente- por fuera del Discurso autoexpropiador del Capital. Y no tanto, sentido, per sé, como las posibilidades mismas de instituirlo.

Por supuesto que eso trae a colación el asunto de si, de veras, hay posibilidad alguna de influir en el decurso de las "mutaciones del Otro", que configuran el Lenguaje y Lalangue. Que la inscripción de los primeros trazos, huellas e imagos sobre la corporeidad en ciernes del sujeto sea absolutamente azarosa, como ya se ha ido indicando, no nos puede eximir de una posición ética que, tal y como hemos ido viendo, no lo es sin su correspondiente lectura epistémica, clínica y política. Por mucho que pretender incidir en la Alteridad significativa con los significantes mismos, no deje de ser una pretensión rayana en lo fútil.

Así, desde nuestra propuesta, la única hegemonía posible en la particularidad infinita de estilos de vida y prácticas de goce, que pudiera provocar alguna diferencia-deferente a la espera de un antagonismo instituyente y material será más bien la del "consentimiento a lo real de la otredad de lalengua y sus lugares"<sup>2559</sup>.

Es ahí donde instancia de la letra no deja de hacer cuerpo de presencia: "literatura quiere decir el ser en común. *Un sí en razón de un con-* ", dirá Nancy en *Ser-singular-plural*<sup>2560</sup>.

La ética no es, en efecto, definición de normas universales, sino percepción sensible de la universalidad del cuerpo extenso. Si la percepción del cuerpo extenso se interrumpe, si la empatía desaparece, no existe ya ninguna ley. Cuando la empatía desaparece, cuando la hiper-semiosis des-sensibiliza la percepción del cuerpo del otro, entonces todo está permitido, incluso todo se vuelve inevitable, porque no sentimos más ni el placer de los otros, ni el sufrimiento de los otros<sup>2561</sup>.

---

<sup>2557</sup> Esa es a nuestro entender, la deuda pendiente que impide el duelo de la izquierda. Sabemos de la propuesta de "socialismo o barbarie" de Castoriadis, la "internacional situacionista" (Debord), los "lugares alfa" o los "dispositivos móviles" de Miller, las propuestas comunitaristas de S. Zizek o el retorno a un liberalismo espiritual en P. Sloterdijk, los flujos migratorios en T. Negri... y tantos otros.

<sup>2558</sup> Lévinas, E. *La huella del Otro*. Ed. Taurus. México DF. 1998: 53.

<sup>2559</sup> En la tertulia, en el acto artístico, sexual, político, en la enseñanza... en el tocar, en el caminar, en la calle, la lectura...

<sup>2560</sup> Nancy, J. L. *La mirada del retrato*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006: 110.

<sup>2561</sup> Berardi, F. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta

Este *alterOtro* solo puede venir -con su corte, su enigma y función oracular, *trópica* al fin- de un deseo decidido y encarnado, no anónimo, por un “otro” (a’) del Otro. “Cuerpos sensibles a las resonancias” apuntaba Lacan en su *Sem. XXIII*<sup>2562</sup>, “la salvación por los desechos”, se lee en Miller (2010). En tanto el sujeto es el lugar de la “locura del Otro” (R. Acevedo), dar lo que jamás se puede dar porque jamás se tuvo, esa “libra de carne” recuperada en el Otro, sigue siendo requisito para un encuentro acontecimental que pueda re-sonar y con-mover los cuerpos hablantes.

Como dijo Derrida: “un cuerpo extranjero es siempre un síntoma, hace siempre síntoma del cuerpo del yo”<sup>2563</sup>. Pero si nos remitimos a la letra, también habría que excribirse el rostro<sup>2564</sup>, la amistad<sup>2565</sup>, tanto como el tocar, del tacto, del con-tacto, los re-toques, lo intocado, los tanteos o lo tangible<sup>2566</sup>, o el dolor.

“¿Qué parte de cada uno de nosotros no puede tomar la forma mercancía?”, se pregunta J. Alemán<sup>2567</sup>. Planteando una suerte de ontología de la Emancipación que implicaría: A.-Organizarse colectivamente; B.-Vehiculizar una transformación del sujeto en relación con lo real del sexo, muerte y lenguaje y C.-Aspirar a una nueva internacional, transversal al mundo de las corporaciones neoliberales<sup>2568</sup>.

Ahondando en el tema, Jorge Alemán, en *Lacan, la política en cuestión*, nos dice que desde el momento en que imaginamos una sociedad freudiana, ella se vuelve imposible. “¿Cuáles serían sus condiciones?: Apostar al deseo sin garantías sin excluir el horizonte de la responsabilidad. Aceptar el carácter irreductible del deseo sin caer en la tentación del goce propio del mártir. Soportar la infelicidad contingente sin que se convierta en una desdicha necesaria. Saber perder sin identificarse con aquello que se ha perdido. Tener conciencia de la propia finitud, escapando a la fascinación de la cultura de la pulsión de muerte. En esta sociedad imposible habría lugar para la tragedia singular, pero no para la humillación planificada; encontraría lugar el dolor de existir, pero no la explotación de la fuerza de trabajo; se realizaría la voluntad de decir cualquier cosa y también la de callar, pero no en un silencio cobarde; estaría contemplado el ser extranjeros de sí mismos, pero no el desarraigo obligado para las multitudes”<sup>2569</sup>.

¿Cómo *hacerse agalmáticos* al Otro?, ¿Como hacerse deseables para el advenimiento de un otro Otro?, o lo que es similar: ¿sería posible un atravesamiento fantasmático por fuera del dispositivo analítico? De alguna manera, esa era la aspiración de una existencia arrojada y responsable de sí, que aluden Sartre, Sloterdijk, Foucault Hadot, Simondon...

Si nuestro real -aporético- es un *Eso* en tanto sustrato que queda a la espera de sus términos, significantizados bajo las especies del deseo, ya Lacan señaló la condición de suposición que distingue al inconsciente como saber.

En la medida que lo real de Lengua, en tanto ya simbólico, irrumpe en el exceso o el vacío impidiendo la equivalencia Uno-Todo<sup>2570</sup>; y dado lo transindividual del

---

Limón. Buenos Aires.2007: 205.

<sup>2562</sup> “Para que resuene este decir, para que consuene, otro término del *sinthome madaquín*, es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho, lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la oreja, porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse. Por esta vía responde en el cuerpo lo que he llamado la voz” (Lacan, J. *Sem. XXIII*: 18).

<sup>2563</sup> Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017: 360

<sup>2564</sup> Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme. Barcelona. 1987.

<sup>2565</sup> Derrida, J. *Márgenes de la Filosofía*. Ed. Cátedra. Madrid. 1998.

<sup>2566</sup> Nancy, J. L. 2001, 2003, 2006.

<sup>2567</sup> Alemán, J. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2016: 40.

<sup>2568</sup> Op.cit.: 41.

<sup>2569</sup> Alemán, J. *Lacan, la política en cuestión...* Ed. Grama. Buenos Aires. 2010: 43.

<sup>2570</sup> Alemán, J. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Ed. Grama. Buenos Aires. 2009: 24.



inconsciente <sup>2571</sup>nuestra táctica debiera ir orientada a convocar las condiciones preliminares de suposición e imposibilidad por las que *presencia y transmisión*<sup>2572</sup> puedan devenir soportes convocantes de una pregunta que no fuera anónima; es decir, un “acontecimiento del cuerpo en tanto experiencia (in)trascendente”<sup>2573</sup>.

Habida cuenta que el: “psicoanálisis no es la única experiencia que permite interrumpir la circularidad del discurso del capital” <sup>2574</sup>nuestra invitación trata de disponer: “lugares de encuentro y acontecimiento donde lo real de la presencia y la transmisión puedan hacer operar sus efectos de testimonio singular, apelando en todo momento al uno por uno”<sup>2575</sup>.

Veamos algunos modelos, donde situándose por fuera de la antropología y la psicología social, se trata de preservar las condiciones de posibilidad discursiva<sup>2576</sup>. De entre las sugerencias formuladas bajo esta orientación habremos de destacar la referencia de Lacan a la *Escuela*, al modo de los primeros centros griegos de saber.

Si el pragmatismo social se desvincula de la política de la Escuela, entonces sí que se perderá la apuesta. Nunca se existe solo por adaptarse al mundo que viene, más bien nuestro futuro (...) dependerá de la causa que hemos sostenido siempre<sup>2577</sup>.

Por su parte, J.-A. Miller habla de los *lugares alfa*<sup>2578</sup> no como lugares de escucha sino como lugares de respuesta, donde la conversación se convierte en un tesoro que permite el evento interpretativo.

A su vez, J. Alemán, recuerda la figura lacaniana del *Santo*; el santo (*sicul palea*: Sto. Tomás) que impide que el resto, el desecho, sea reciclable: santo laico, el que inventa un lugar por fuera de los bienes, de las demandas y desde el deseo <sup>2579</sup>.

Tampoco se puede dejar de acudir al *gelassenheit* (Heidegger: *serenidad*), el *sí y no* a la técnica; junto al *futuro anterior* lacaniano: “lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser” que remite a la decisión entusiasta.

De lo que se acá se desprende es el considerar esas condiciones, nunca como un acontecimiento fundacional, dado que nunca lo fue, sino el de “encontrar al sujeto” detrás de la Vida o los cuerpos mismos; y por detrás del carnofalogocentrismo derrideano, tal y como denuncia Teresa Aguilar<sup>2580</sup> que alimenta los protocolos o el capital mismo.

En este sentido y respondiendo a la anterior cuestión, hacernos a-preciados pasaría, en buena lid, por “tomar al Otro en consideración suponiéndole su gozar”; partir de su

---

<sup>2571</sup> Alemán, J. y Gimbel, M. C. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014: 34.

<sup>2572</sup> Miller, J. A. *Extimidad* (1985-1986). Ed. Paidós. Buenos Aires. 2010: 92.

<sup>2573</sup> Alemán, J. y Larriera, S. *Desde Lacan: Heidegger*. Ed. MGE. Málaga. 2009: 12.

<sup>2574</sup> Alemán, J. y Gimbel, M. C. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014: 45.

<sup>2575</sup> Tema enormemente candente en estos momentos, habría que preguntarse si una política emancipatoria que pretenda alejarse de toda ilusión grupal no pasaría por apelar a lo singular de cada subjetividad. No deja de ser muy llamativo el enorme auge coetáneo, junto con el retorno, de las tertulias, encuentros y, en otro plano, las manifestaciones, concentraciones de cuerpos bajo una demanda: ¿una hegemonía del cuerpo particular? En este sentido estamos persuadidos que la *Soledad: Común*, será una base de operaciones contra el malestar de la cultura si y solo si, la política es la continuación del pase por otros medios.

<sup>2576</sup> Ferrán, R. *Leer, meditar, escribir: la práctica de la filosofía en pandemia*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2020: 35. Habla de paradigma “*cuidatario*”.

<sup>2577</sup> Alemán, J. *Derivas del Discurso Capitalista: Notas sobre psicoanálisis y política*. Ed. MGE. Málaga. 2003: 55.

<sup>2578</sup> Miller, J. A. “*Vers PIPOL 4*”. AMP. 2009. En: //ampblog2006.blogspot.com.es/2007/12/vers-pipol-4-par-jacques-alain-miller.html. Recup.: Abril, 2017.

<sup>2579</sup> Alemán, J. Gimbel, M. V. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona. 2014: 45.

<sup>2580</sup> Aguilar, T. *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Ed. Casimiro Libros. Madrid. 2013: 14.

propio discurso para efectuar la torsión necesaria que permita el advenimiento de un saber sobre el discurso del Amo. Dicha "amabilidad", no debiera excluir la denuncia de los cortes epistémicos <sup>2581</sup>operados por modelos que han devenido, sencillamente, falsos. Si la suposición queda reducida a un certero saber, el deseo, la curiosidad, no podrán ejercer su función de hiáncia: "traumatizar el discurso común" dijo E. Laurent<sup>2582</sup>: no dimitir, en suma, de la posición de analizante.

Una *Poética Corpórica*, efecto de un *Corporar*<sup>2583</sup> que tenga en cuenta lo más propio del cuerpo, y su nombre sintomático, a la hora de pensar una política de la condición humana, una antropopolítica<sup>2584</sup>, no puede, en pureza, desconocer los elementos que son constituyentes a lo real de una subjetividad "con-somática" parlante, sexuada y mortal.

Elementos que desde hace tiempo nombramos como condiciones de imposibilidad o parajes de lo imposible: el Tiempo, el Cuerpo y la Palabra. Condiciones que se ven imbricadas ópticamente -como pudimos ver más pormenorizadamente hace un algunos capítulos- en determinados *Dispositivos de lo Real*, de los cuales hemos reseñado algunos: la presencia, el encuentro, el trauma, el acontecimiento, la transferencia, la escritura, la transmisión o el testimonio. A ellos, a nuestro Común más (im)propio, son los que habremos de remitirnos a la hora de un tratamiento de los cuerpos hablantes orientado por su real.

A la *Diferencia* derrideana (1989), a la diferencia y diferancia<sup>2585</sup>, viene a conjugarse cual nudo borromeo la *Defferencia*. Una *ética de la deferencia*: del rostro<sup>2586</sup>, de la amistad y del tocar<sup>2587</sup>, de la excriptura<sup>2588</sup>, del estar sin adoctrinar, del deseo sin esperanza<sup>2589</sup>, de la conversación, la conmiseración, la conmoción, la consonancia o la conformación, de la connotación y el conmovearse ante ese "ven" de la devoción o el fervor por un cada quien: una *ética del Con- de lo Ex-*.

En el corazón de todos los debates en curso...en lo relativo al "cuerpo propio" o a "la carne" en el corazón de la sincopa, entre el tocar y lo intocable, el tocar sería, pues, en el ser, como ser, como en el ser del ente, el contrato del con, con uno mismo, como con el otro...como contacto, comunidad como contacto<sup>2590</sup>. La psique no toca así, en la verdad...sino dejando de tocar en el tocar, saber en la libertad corporal y sensible de lo tangible<sup>2591</sup>.

---

<sup>2581</sup> Bachelard, G. *Epistemología*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1973.

<sup>2582</sup> Laurent, E. "El revés del trauma". En: Revista *Virtualia* N° 6 junio-julio 2002, Año 2 Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires. 2002. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/696/destacados/el-reves-del-trauma>. Recup.: Dic.2020.

<sup>2583</sup> Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*. Ed. Morelia. Morelia. México. 2007.

<sup>2584</sup> Morín, E. *Introducción a una política del hombre*. Ed. Gedisa. Barcelona.2002: 117.

<sup>2585</sup> "...Aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, 'diferencia' (con a) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo... Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como *différance* no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente... "Différance como temporización, *différance* como espaciamento...". (Derrida, J. "Hay que comer" o el cálculo del sujeto". Jacques Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy. Rev. *Confines*, n.º 17, Buenos Aires. 2005. En: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm). Recup.: Dic. 2020).

<sup>2586</sup> Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme. Barcelona. 1987.

<sup>2587</sup> Derrida, J. 1998, 2911.

<sup>2588</sup> Nancy, J. L. 2003, 2006, 2008, 2010.

<sup>2589</sup> Ni Utopía, Revolución, Progreso o Mesianismo, que siempre abocan al retorno de lo peor.

<sup>2590</sup> Derrida, J. *El Tocar*, Jean-Luc Nancy. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2011: 169.

<sup>2591</sup> Op.cit.: 180.

La verdadera diferencia, derrideana, es diferencia y diferencia pero también *deferencia*<sup>2592</sup>: membrana, frontera, litoral: junta y separa...o separa...porque junta. Se trata, más que nunca, de inventar subjetivaciones desde un Otro regido por la paradoja, la contingencia y la imposibilidad. O lo que es lo mismo, llegar a *transmitir aquello que resulta intraducible* –por indecible e indecidible– en términos de lógica equivalencial.

“Poner” el cuerpo, “dedicar” tiempo, “habitar” la incertidumbre, “pensar” desde la experiencia, “emitir” palabras, pueden ser condiciones fundantes, donaciones de real de lo simbólico, a la búsqueda y transmisión de un Otro barrado, afectado.

“La estructura de la huella es en general, la posibilidad misma de una experiencia de la finitud”, recuerda Derrida<sup>2593</sup>. Hablamos, entonces, de una ética que sea implícitamente una: “*poética del Con- de lo Ex-*”

Se trataría en consecuencia, de conservar aquello que apela a lo “analógico del cuerpo”, a la inferencia de las *héteronimias: héterosomas y héterosemas*. Inventar nuevas (otras) palabras, nuevas presencias, otras políticas, otros encuentros, otras transferencias, otras transmisiones y testimonios, inventar a sabiendas que a pesar de no cejar en su empuje a la mercantilización –en la medida que justamente la exclusión del tiempo, el cuerpo y la palabra es condición, precisamente, de existencia del Capital– ese resto (in)útil nunca podrá ser metabolizado del todo.

Pues como recuerda P. Ricoeur<sup>2594</sup>, el único camino que queda abierto aun es el de constituir el sentido “otro” en y a partir del sentido “yo”: “el otro es un sujeto pensamiento que me percibe como otro distinto del mismo. Es el otro, a su vez, que me ayuda a agruparme, a fortalecerme. Finalmente, y sobre todo, mi propio cuerpo, mi carne, no puede servir de primer *analogón* a una tradición analógica sí no es considerado ya como un cuerpo entre los cuerpos”<sup>2595</sup>.

Que mi carne, dice Husserl, es un cuerpo: ¿no implica que aparezca como tal, a los ojos de los otros?: “Sólo una carne (para mí) que es un cuerpo (para los otros) puede desempeñar el papel del *analogón* en la traslación analógica de carne a carne”<sup>2596</sup>.

Conversar e historizar, mezclarse, “haciendo calle”. Como el propio psicoanálisis en su acción imposible, junto con el educar y gobernar, el acto de presencia y encuentro, el “poner el cuerpo”, el “Estar-ahí-con”, es lo que marca y marcará cualquier diferencia futura posible. De hecho, como dijimos, ya se pueden constatar sus efectos.

Como lo real del Lenguaje es lo que puede hacer agujero, borde y vacío a ese exceso de lo real del Número instaurando una imposibilidad posibilitante, es de ahí –de esa radical hiáncia entre el número y la palabra, entre la cifra y la letra, como dos reales de distinto orden que son– de donde pueden surgir las héteronimias primordiales de un antagonismo político que sea verdaderamente emancipador. Mientras que del maridaje entre ciencia y técnica surgió ese sugerente capítulo que es la ciencia-ficción... un deber anticipador, no solo defensivo, sino epistémico, ético y clínico se nos impone<sup>2597</sup>.

---

<sup>2592</sup> Rodríguez Ribas, J. A. *Psicoanálisis para psicomotricistas (2ª Edición)*. Ed. Corpora. Buenos Aires. 2018.

<sup>2593</sup> Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina. 2017: 648.

<sup>2594</sup> Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI. Madrid. 1996.

<sup>2595</sup> Op.cit.: 369.

<sup>2596</sup> “Husserl: *apresentación*: a diferencia de la representación mediante signo, la donación del otro es un una auténtica donación. A diferencia de la donación original de la carne a sí misma, la donación del otro no permite vivir la vivencia del otro. La *apresentación* constituye una “traslación aperceptiva fruto de mi carne” (*Meditaciones Cartesianas*: Husserl), más precisamente una: “*aprehensión analogizadora*” que tiene por sede el cuerpo del Otro percibido ahí: *aprehensión analogizadora* en virtud de la cual el cuerpo del otro es *aprehendido* como carne, de la misma manera que la mía” (Op.cit.:370).

<sup>2597</sup> Una “*Epistemología Oblicua*”, que ni sea vertical, esencialista, arborescente, más propia de los paradigmas modernos Ni transversal, rizomática, líquida, común en los Estudios culturales, postmodernos. Una epistemología analógica que remita al “desde donde hablo...”, e incluya el testimonio experiencial de los cuerpos-hablantes. Una epistemología que, al decir milleriano, eleve cada caso a la

Nos interesa mucho esa *vuelta a una filosofía existencial* de las cosas pequeñas, de la experiencia personal, de la vivencia detallada, del testimonio demorado, de la descripción excriptural, del “microvitalismo” del pequeño relato... donde cuerpo, tiempo y palabra puedan encontrar un “nuevo” lugar ante un Otro a construir.

Si la lógica de lo Uno superyoico del goce del Capital solo conduce a lo peor, a la sonrisa del capitalista, al cinismo de la canalla, al relativismo neoliberal del consumidor. Por otra parte, si la nostalgia de los grandes relatos y la violencia del concepto remite a un Padre que ya no puede regresar, por muy fanático que se nos presente, sabiendo que su fundamentalismo se sostiene, justamente, porque nunca lo será: no queda otra -pues eso es lo único que “somos y tenemos”- que *horadar lo real de lo Uno con un “hétero” Otro simbólico*, inventar un “otro del Otro” sabiendo que no hay un Otro del Otro.

¿Una cultura de la “eleidad” ?, ¿una conciencia de la “eleccion” ?, ¿emanciparse del miedo?, ¿una diferencia radical sin que ello suponga una lucha por el prestigio y el poder?. Inventar palabras fuera de sus significaciones de goce, inventar corporeidades por fuera del fantasma utilitarista, nuevas subjetivaciones efectos de un deseo decidido. El sujeto, las subjetividades corporales, sobrevivirán en la medida que la letra no sea aplastada por el número y la cifra, manteniendo vivo su propio real. O, si quieren, que *la Letra del Otro -bajo una lógica de lo Hétero siga viva en su propia subversión*.

Que es como decir que lo subversivo es la Vida misma: un “otroOtro”, *debería ser posible...*

## 11. Discusión. Objeciones. Apólogo *pandémico*.

### 11.1. Discusión.

¿Cuál es el resultado final de este trabajo que se ha ido desplegando? Recordemos como en el *Cap V*, ya se fueron definiendo las líneas maestras que recorrería este texto, a la hora de dar cuenta de sus objetivos planteados.

"Por lo tanto, el *grueso del trabajo consiste en una relectura filosófica y psicoanalítica de los ejes que comandan las diversas posiciones que sobre el cuerpo* pudieron elaborar nuestros insignes autores. Un *cuádruple movimiento textual y lectural* ha sido requerido en esta indagación, tal y como perfilamos en el *Apdo5*.

-*El primero, iba desde la filosofía al psicoanálisis*. Aunque apenas reseñado, este último no hubiera sido posible sin la concurrencia del primero.

-*Segundo, interno al psicoanálisis*, dilucidando sus modelos y tópicos corpóricas.

-*Tercero: desde el psicoanálisis a la filosofía*, invitando a esta a abstraer las diferentes modelizaciones somáticas como resultado de sus investigaciones epistémicas.

-*Cuarto: Retorno. De la filosofía al psicoanálisis*. Y como dichas modelizaciones filosóficas impregnan, abren y cuestionan las propiamente psicoanalíticas".

Creemos que, en este sentido, los grandes objetivos han sido moderadamente cumplidos.

Al menos en nuestra intención, la de dotar de cierto corpus a lo que pretendería ser un supuesto saber acerca de la corporeidad, en cuanto a su fundamentación óntico-ontológica. Poniendo a conversar los paradigmas del cuerpo desde la filosofía con la teoría y clínica psicoanalíticas, intentamos permeabilizar y problematizar, a la par que acotar, ciertas líneas de trabajo y referencia a la hora de orientar futuras consideraciones aplicadas.

Vertimos en ellas, tanto las aportaciones más sobresalientes en ambos terrenos, como nuestras propias elaboraciones y experiencias, señalando los puntos indicativos, pero también los actuales puntos de detención e *impasses* teórico clínicos.

### 11.2. Objeciones y aperturas posibles.

Somos bien conscientes de las limitaciones de este trabajo. En este sentido:

-*Sintetizar las líneas maestras que componen unos posibles Estudios sobre el Cuerpo*, dada la ingente cantidad de material, autores, alusiones, campos etc, implicaba el riesgo de dejar numerosos ámbitos fuera. El campo antropológico, etnológico, el de la actividad física, el estético etc, han debido de ser dados de lado, o acaso ser simplemente aludidos, si queríamos partir de ciertos elementos. Por lo tanto, cualquier vocación de completud, al modo de un tratado enciclopédico, ha debido de ser desterrado.

-*Otro tanto, se puede decir del cuerpo mismo*. Ignorar las aportaciones acerca de la corporeidad Clásica, griega, romana o Medieval hasta el nacimiento del sujeto Moderno, no deja de ser una *boutade*, en la medida que supondría la no existencia de subjetividades en anteriores periodos. En este sentido, *el estudio ya ha venido marcado por el objeto estudiado*.

-*Forzamientos paradigmáticos*. Otro tanto se puede decir de dicho intento. Si ya es difícil definir ciertos modelos acerca del cuerpo bajo criterios que podrían ser rebatidos fácilmente, otro tanto puede decirse de su intento de síntesis y diálogo. Que, en cada nuevo desarrollo, que, en su sustrato geológico, se encuentren vestigios de anteriores producciones, no tendría por qué autorizarnos a comparar, p.ej. la Historia de la Filosofía del cuerpo respecto a la propia de los modelos psicoanalíticos, resueltos en un tiempo que apenas excede el siglo y quinto.

-*Síntesis blanda*. Este intento, por lo tanto, no puede sino excusarse por lo que es, justamente eso: un intento, una elucubración posible, una conjetura de corporizar la carne dada por la gnoseología del cuerpo, a la hora de buscar un marco pertinente que aloje esta Corpórica posible.

-¿*Una Corpórica Lacaniana?*. Ya el sesgo viene de entrada. ¿Por qué no kleiniana, postfreudiana...o simplemente una Corpórica presumiblemente trans-igualitaria, aséptica y proporcional, como el ideal actual de numerosos cuerpos?

*No hay corpórica neutra: no puede haberla*. La corporeidad en sí misma, es el sesgo introducido por sus huellas y trazos constituyentes. Cierto es que en esta operación se *acogotaría la posibilidad de "otras Corpóricas posibles"*. En cualquier caso, solo podemos mostrar nuestro pecado: hacer de la suspensión transitoria de lo imposible, una elección posible. Efectivamente, el marco general que hemos pretendido delimitar nunca podrá evitar que necesitemos un fulcro como lugar de excepción.

¿*Qué vías, que rectificaciones, que propuestas, serían las propicias, en adelante?*

-Desde luego, *pormenorizar, de manera más rigurosa las presuntas conclusiones*: hacen falta numerosos estudios parciales, potenciar los estudios filosóficos del cuerpo. De diversos autores entre sí, de autores y corrientes, de corrientes entre sí etc. Que recién en estos tiempos están viniéndose a dar a luz.

-*Otro tanto cabe decir del campo psicoanalítico y clínico*. Mientras los analistas se solacen recreándose y autojustificándose en una perpetua cita freudolacaniana el psicoanálisis morirá de puro "éxito" autocomplaciente. Volver a sus raíces epistémicas, airear su geología epistémica, dejarse imbuir por otros dichos, rastrear en otros los enunciados freudolacanianos, denunciar los lugares comunes, es deber de *ir en contra de las resistencias analíticas mismas*.

-Y que finalmente, *este es un campo dinámico, transitorio*. Que el cuerpo ha venido para quedarse, que hará correr numerosa literatura, que posiblemente sea de los pocos lugares que le queden al sujeto, que el empuje ciego de la tecnociencia sea el de la producción de nuevas corporeidades, justo por eso, hace de cada intento, un intento provisional. Sujeto a relecturas, replanteamientos y recapitulaciones.

No podemos vaticinar adonde nos llevará, siquiera si los concernidos por esta cuestión podremos estar a la altura de lo requerido. Pero una nueva conceptualización porvenir de, prácticamente, todas las esferas corporales queda a la espera de nuevas lecturas, escrituras y miradas, esto, se nos presente de manera diáfana.

### **11.3. Apólogo Pandémico.**

(Octubre 2020- Marzo 2021). Escribo sin mucha convicción. Sin la convicción que da la certidumbre anticipada cuando las conclusiones anteceden a su lógica deductiva. Todo iba bien hasta el segundo mes del año 20. Un real, que siempre estuvo ahí, que se conocía, del que ya había habido suficientes antecedentes, hace irrupción en la realidad, transformándola hasta límites insospechados. Escribo sin saber si este trabajo, realmente, va a tener valor alguno, sobre pasado por ese real y las mutaciones que en el Otro se produzcan. Sin duda, el principio fue hasta sorprendente, no solo sorpresivo, incluso un punto liberador. No voy a negar que bien distribuidas las horas de trabajo, este texto pudo avanzar un largo trecho.

Pero lo cierto que es sus efectos corpóricos no se hicieron esperar...la vida se volvió tele-: televisada, algunos con entusiasmo, muchos porque no queda otro remedio, otros tantos desafiantes y conspiranoicos. Se multiplicaron los escritos de manera precipitada intentando saber de aquello que no se podía, se multiplicaron las consignas: encierro, limpieza de manos, mascarilla: todo por la salud!!.

Nos aficionamos a las sesiones virtuales, las clases vía plataforma, conferencias y contactos mundializados. Pero el peligro está ahí al lado: el peligro es el cuerpo, el cuerpo del prójimo. Cualquier cuerpo, el propio inclusive, culpabilizado, amonestado,

silenciado, en un solipsista exilio interior, desposeído, puede ser el peor de los enemigos. En un giro un tanto irónico si no fuera por su dramatismo, tal y como vaticinó Agamben, el cuerpo es lo que hay que eliminar para que la Vida, en su cualidad de nuda, de zoé, pueda pervivir. La inmunidad que tenía que protegernos, solo lo puede hacer bajo la condición que muramos algo más.

Si esto es así, si el cuerpo queda reducida a pura categoría de desecho, resto y residuo, la Vida orgánica del ser humano se tiene que desentender del cuerpo. Por pura *consunción*. Esto ya venía sucediendo, la ciudad, los hacinamientos, la emergencia de la técnica, la aparición de la biopolítica higienista y eugenésica, la asimilación del cuerpo a la máquina -Descartes nunca dejó de marcar el ritmo del progreso-, el despojamiento de casi todas las esferas de la subjetividad humana, la conversión del cuerpo en mercancía, la dimisión de los propios humanos ante la facilitación que suponen los gadgets.

Pero este real, es la puntilla. No sabemos si este suceso provocará un auténtico acontecimiento, en el sentido que toma en Badiou, como imprevisto, novedoso, imprevisible por indecible e inimaginizable. Es bien posible que así sea. El real de la ciencia, en su producción de subjetividades numerales, arroja a los cuerpos a su más pura banalidad y debilitación.

Si esto es así, si la Vida debe pasar por encima del cuerpo, de la palabra y del tiempo, si el cuerpo debe "morir" como sujeto para exhibir la potencia de su despliegue orgánico, calculada y programado...no hay lugar para hacer del cuerpo el lugar de emancipación de un Otro alienado. En este sentido, esta tesis apenas tiene mucho que decir, como no se tome como un alegato nostálgico de un cuerpo que nunca se perdió, porque nunca se tuvo, pero que tampoco logró demasiado hacerse leer y escuchar.

En cualquier caso, lo que ya parece ir quedando claro, es que la palabra, el cuerpo y el tiempo, las posibilidades de lo real, en su imposibilidad inherente, no serán como antes. Está por ver bajo qué condiciones de posibilidad puede surgir una imposibilidad constitutiva para la subjetividad humana. Nos robamos nuestro real y todo lo que conlleva, entre otros, cualquier viso de dispositivar lo real de los sujetos.

Tampoco nada niega que no-todo esté por ver.

## 12. Bibliografía.

- AA.VV. 1994. *Imágenes y miradas*. Ed. EOL. Buenos Aires.
- AA.VV.1995a. “*Lo Imaginario del Cuerpo en Psicoanálisis*”. Documento de trabajo. Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N°. 15. Ed. GEA de la Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Málaga.
- AA.VV. 1995b. *El Cuerpo*. Revista de Psicoanálisis. N°. 4. Ed. APA (API). Buenos Aires.
- AA.VV. 2000. *Lacan y el pensamiento anglosajón*. Ed. MGE. Málaga.
- AA.VV. 2003. *La práctica entre varios*. Cuadernos de psicoanálisis. N° 28. Ed. EOLIA. Bilbao.
- AA.VV. 2006. *El libro blanco del psicoanálisis*. Clínica y Política. Ed. Gredos. Madrid.
- AA.VV. 2006b. *Scilicet de los Nombres del Padre*. Congreso de Roma. Inédito. AMP.
- AA.VV. 2007. *Scilicet. Los objetos a en la experiencia analítica*. Ed. Grama y AMP. Buenos Aires.
- AA.VV. 2008. *A quoi sert un corps?*. Ed. La Cause Freudienne. París.
- AA.VV. 2009. “*Cuerpos Lacanianos: novedades contemporáneas sobre el estadio del espejo*”. Revista Colofón. N°. 29. ¿*Sobrevivir al consumo?* Ed. FIBOL. Buenos Aires.
- AA.VV. 2009 b. *Scilicet. Semblantes y sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires.
- AA.VV. 2010. *Enigmas del Cuerpo*. N°1. Revista de Psicoanálisis. Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.
- AA.VV. 2010 b. *Cuerpo Vivido*. Ed. Encuentro. Madrid.
- AA.VV. 2010c. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid.
- AA.VV. 2011. *Scilicet. El orden simbólico en el siglo XXI*. Ed. Grama y AMP. Buenos Aires.
- AA.VV. 2011b. *Enigmas del Cuerpo*. N°2. Revista de Psicoanálisis. Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.
- AA.VV. 2011c. *Autismo y psicosis en la infancia. Condiciones para su tratamiento*. Ed. Fundación Avenir. Córdoba. Argentina.
- AA.VV. 2012. *Cuerpos vividos, cuerpos hablados*. Rev. El Psicoanálisis. N° 21. Ed. ELP. Barcelona.



AA.VV. 2012b. *La lengua en el cuerpo*. Rev. Letras. N°3. Ed. Sede de Madrid de la ELP. Madrid.

AA.VV. 2012c. *Letras del síntoma*. Rev. Letras. N°4. Ed. Sede de Madrid de la ELP. Madrid.

AA.VV. 2012d. *Enigmas del Cuerpo*. Revista de Psicoanálisis. N° 3 Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.

AA.VV. 2013. *Enigmas del Cuerpo*. Revista de Psicoanálisis. N° 4 Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.

AA.VV. 2013b. *El cuerpo material. VII Jornada CAP-DEC*. Ed. Grama. Buenos Aires.

AA.VV. 2013c. *Hoy me toca psico!*. Ed. Octaedro. Barcelona.

AA.VV. 2014. *Enigmas del Cuerpo*. Revista de Psicoanálisis. N°5. Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.

AA.VV. 2015. *Enigmas del Cuerpo*. Revista de Psicoanálisis. N°6. Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.

AA.VV. 2015b. *Elecciones de sexo*. Ed. Gredos. Madrid.

AA.VV. 2015c. *Scilicet. El Cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*. Ed. Grama y AMP. Buenos Aires.

AA.VV. 2015d. *Cuerpos salvajes (el significante es la causa del goce)*. Ed. Grama y EOL. Buenos Aires.

AA.VV. 2015e. *El cuerpo hablante. Parlêtre, sinthome, escabel*. Ed. Grama. Buenos Aires.

AA.VV. 2016. *Diccionario Espasa Filosofía*. Germán Cano Cuenca & Ángel Manuel Faerna García-Bermejo & Pablo López Álvarez & Eugenio Moya Cantero & Jacobo Muñoz & Ángeles J. Perona. ePub r1.0. Titivillus 03.06.16.

AA.VV. 2017. *Scilicet. Las Psicosis ordinarias y las otras bajo transferencia*. Ed. Grama. AMP. Buenos Aires.

Abbagnano, Nicolás. 1973. *Historia de la Filosofía*. Tomo III. Ed. Montaner y Simón. Barcelona.

Abregó, Ana Lucía. 2020. "Coincidencias del psicoanálisis con los estudios queer". En:

<https://www.elsigma.com/genero-y-psicoanalisis/coincidencias-del-psicoanalisis-con-los-estudios-queer/13727>. Recup.: Octubre. 2020.

Acevedo, Ricardo . "La imagen del cuerpo en la neurosis obsesiva". En: AAVV, 1995a.

- Acuña Rojas, Jorge. 2018. "La teoría spinoziana de los afectos humanos explicada a partir de las leyes del movimiento de Newton". Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LVII (147), 11-22, / ISSN: 0034-8252.
- Adelman, Miriam y Ruggi, Lennita. 2013. "Sociología contemporánea y el cuerpo". Universidad Federal de Paraná, ociopedia.isa © The Author(s) © 2013 ISA Editorial Arrangement of Sociopedia.isa. Brasil. En: [https://www.academia.edu/4396999/Sociologia\\_contempor%C3%A1nea\\_y\\_el\\_cuerpo](https://www.academia.edu/4396999/Sociologia_contempor%C3%A1nea_y_el_cuerpo). Recup.: Enero 2020.
- Adrián Escudero, Jesús. 2007. "Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Schler". Universidad Autónoma de Barcelona. THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007: 365-368.
- Aflalo, Agnes. 2011. *El intento de asesinato del psicoanálisis*. Ed. Grama. Buenos Aires.
- Aguilar Gracia, Teresa.
- 2008. *El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Ed. Gedisa. Barcelona.
  - 2010. "Descartes y el cuerpo Máquina". Rev. PENSAMIENTO, vol. 66, núm. 249.
  - 2013. *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Ed. Casimiro Libros. Madrid.
- Agamben, Giorgio.
- 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Ed. Pre-Textos. Valencia
  - 2003. *Estado de excepción. Homo sacer II. 1*. Ed. Pre-Textos. Valencia.
  - 2005. *Profanaciones*. Adriana Hidalgo editora S.A., Córdoba. Buenos Aires
  - 2011. *Desnudez*. Ed. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.
- Ajuriaguerra, J. de.
- 1987. *Manual de psicopatología del niño*. Ed. Masson. Barcelona.
  - 2000. *Manual de psiquiatría infantil*. Ed. Massón. Barcelona.
- Aladrén, Pilar. 2012. "Imágenes del cuerpo como desecho". Escuela Superior de Diseño de Madrid (España). Rev. Thémata. Revista de Filosofía N° 46. Madrid. Alba Rico, Santiago.
- 2012. "Antropología: sexo y pereza en Japón" En: <http://questiondigital.com/antropologia-sexo-y-pereza-en-japon/>. Febrero 2019.
  - 2017. *Ser o no ser (un cuerpo)*. Ed. Seix Barral. Barcelona.

-2017b. “Extraña moda en Japón: cada vez más hombres dejan a sus mujeres por costosas muñecas de silicona”. En: <https://www.infobae.com/america/mundo/2017/07/01/extrana-moda-en-japon-cada-vez-mas-hombres-dejan-a-su-mujeres-por-costosas-munecas-de-silicona/>. Recup.: Dic 2020.

Alcañiz, J. María y Andreu, Mariona. 1998. *Saber y Goce en educación Especial*. Ed. Octaedro. Barcelona.

Ramon Alcoberro. “Los ejes de la filosofía de la sospecha”. 2003. En: <http://www.alcoberro.info/pdf/SOSPITA03.pdf>. Recup.: Novbre.2018.

Alemán, Jorge.

-1992. *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*. Ed Atuel. Buenos Aires.

-1996. *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*. Ed. MGE. Málaga.

-2000. *Lacan en la razón postmoderna*. Ed. MGE. Málaga.

-2001. “Freud y la antifilosofía”. Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, Número 5-6.

-2003. *Derivas del Discurso Capitalista: Notas sobre psicoanálisis y política*. Ed. MGE. Málaga.

-2006. *El porvenir del inconsciente*. Ed. Grama. Buenos Aires.

-2009. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Ed. Grama. Buenos Aires.

-2009b. “Para una izquierda lacaniana”. Extractado desde *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos*. También en DIARIO DE LAS JORNADAS DE LA ECF N° 48. Y también en PSICOANALISIS Y POLITICA. Jueves 22 de octubre de 2009, edición de las 19hs 09. En: [www.pagina12.com.ar](http://www.pagina12.com.ar). Recup.: Enero 2020.

-2009c. “Derivas sobre la inserción – desinserción”. Esta intervención fue realizada en el ESPACIO HACIA PIPOL 4, de la Sede de Madrid de la ELP el jueves 12 de febrero de 2009. En <http://www.elp-sedemadrid.org/PAGES/textos.htm> y en: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2009/03/de-elp-debates-la-brujula-145.html>. Recup.: Febrero 2020.

-2010. *Lacan, la política en cuestión....* Ed. Grama. Buenos Aires.

-2012. *Soledad: Común*. Ed. Clave Intelectual. Madrid.

-2013. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Ed. Grama. Buenos Aires.

-2016. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Ed. Grama. Buenos Aires.

-2019. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED. Ediciones. Barcelona.

Alemán, Jorge y Gimbel, M<sup>o</sup>. Victoria. 2014. *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Ed. Gedisa. Barcelona.

Alemán, Jorge y Larriera, Sergio.

-1998. *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*. Ed. MGE. Málaga.

-2001. *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis. Madrid.

-2004. *Filosofía del límite e inconsciente*. ED. Síntesis. Madrid.

-2009. *Desde Lacan: Heidegger*. Ed. MGE. Málaga.

-2009b. "Versiones de la letra", Rev. Consecuencias. Edición n<sup>o</sup> 3 Septiembre 2009 | #3 | Índice. En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/003/template.php?file=arts/aplicaciones/aleman.html>. Recup.: Oebre 2019.

Alexander, Gerda. 1983. *La Eutonía*. Ed. Paidós. Barcelona.

Aliaga, Juan Vicente. 2009 "En todas partes. Políticas da diversidade sexual na arte". *Catálogo de exposición en el Centro Galego de arte Contemporáneo*. Sin editar. 14 maio-20 setembro 2009.

Almanza, Marcela. 2018. "Cuerpo-rechazo-complacencia en la psicosis". NEL, Ciudad de México. En: <https://congresoamp2018.com/cuerpo-rechazo-complacencia-la-psicosis/>. Recup.: Octubre 2020.

Alonso Fernández, F. 1979. *Fundamentos de la psiquiatría actual*. Ed. Paz Montalvo. Madrid.

Álvarez, José María.

-2006. *Estudios sobre la psicosis*. Ed. AGSM, Colección La Otra Psiquiatría. Vigo.

-2008. *La invención de las enfermedades mentales*. Ed. Gredos. Madrid.

Álvarez, José María; Esteban, Ramón y Sauvagnat, François. 2004. *Fundamentos de Psicopatología Psicoanalítica*. Ed. Síntesis. Madrid.

Álvarez, José María; Colina, Fernando. 2016. *Las voces de la locura*. Ed. Xoroi. Barcelona.

Anzieu, Didier.

-1998. *El Yo-Piel*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

-1998b. *El grupo y el inconsciente*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

Anzieu, Annie; Anzieu, Christine y Daymas, Simona. 2001. *Del juego en psicoterapia del niño*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

Aparicio, Víctor. 1993. *Evaluación de servicios de Salud Mental*. Ed. Asociación Española de Neuropsiquiatría. Madrid.

Arnaiz, Pilar. 1987. *Evolución y contexto de la práctica psicomotriz*. Ed. Universidad de Murcia. Murcia.

Arnaiz, Pilar; Rabadán, Marta y Vives, Iolanda. 2001. *La Psicomotricidad en la Escuela*. Ed. Aljibe. Málaga.

Arendt, Hannah.

-1995. *¿Qué es la política?* Ed. Paidós. Barcelona.

-2005. *La condición humana*. Ed. Paidós. Barcelona.

Aristóteles. 2004. *Ética a Nicómaco*. Ed. Alianza. Madrid.

Asociación Española de Neuropsiquiatría. 2002. *Rehabilitación Psicosocial de trastorno mental severo*. Ed. AEN. Madrid.

Aucouturier, Bernard.

-2004. *Los fantasmas de acción y la práctica psicomotriz*. Ed. Graó. Barcelona.

-2018. *Jugar, actuar, pensar*. Ed. Graó. Barcelona.

Aucouturier, B.; Darroult, I. y Empinet, J.L. 1985. *La práctica psicomotriz Reeducación y terapia*. Ed. Científico-médica. Madrid.

Aucouturier, B; Lapierre, A. 1978. *La educación psicomotriz como terapia "Bruno"*.

Ed. Editorial Médica y Técnica. Madrid.

Aucouturier, B; Mendel G. 2004. *¿Por qué los niños y las niñas se mueven tanto?* Ed

Graó. Barcelona.

Augé, Marc.

-1993. *Los no lugares, espacios de anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Ed. Gedisa. Barcelona.

-1995. *Hacia una antropología de los mundos posibles*. Ed. Gedisa. Barcelona.  
Aulagnier, Piera. 1991. *Cuerpo, historia e interpretación*. Ed. Paidós. Buenos Aires.  
Azcona, M; Lahitte, H. B. 2014. "El método de Freud y la tradición hermenéutica en

*psicoanálisis*". Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales, 4 (2).  
En Memoria Académica. (2014). En:  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6638/pr.6638.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6638/pr.6638.pdf). Recuperado:  
Febrero 2020.

Bachelard, Gaston.

-1973. *Epistemología*. Ed. Anagrama. Barcelona.

-2000. *La poética del espacio*. Ed. FCE. Madrid.

-2009. *La filosofía de no*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Badiou, Alain.

-2002. *Breve tratado de ontología transitoria*. Ed. Gedisa. Barcelona.

-2010. *La filosofía, otra vez*. Ed. Errata Naurae. Madrid.

Balmés, Francois. 2002. *Lo que Lacan dice del ser*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Barrow, John. 1999. *Imposibilidad. Los límites de la ciencia y la ciencia de los límites*.

Ed. Gedisa. Barcelona.

Barnsley, Julie. 2013. *El cuerpo como territorio de la rebeldía*. Ed. UNEARTE. Venezuela.

Barria, Nicol. 2020. "*Capitalismo-Neoliberal eterno o el eterno retorno al modelo: Una exploración en los teóricos contemporáneos Jorge Alemán y Slavoj Žižek*". Rev. Punto de Fuga. Revista digital de la Sección Clínica de Madrid, Nucep (ISSN 2695-270X). <https://puntodefugarevista.com/capitalismo-neoliberal-eterno-o-el-eterno-retorno-al-modelo-una-exploracion-en-los-teoricos-contemporaneos-jorge-aleman-y-slavoj-zizek/>. 2020. Recuperado: Dic.2020.

Barthes, Roland.

-1989. *El grado cero de la escritura*. Ed. S.XXI. México.

-1989. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Ed. Paidós. Madrid.

-2007. *El imperio de los signos*. Ed. Seix Barral. Barcelona.

Bassols, Miquel.

-1997. *El psicoanálisis explicado a los medios de comunicación*. Ed. Eolia. Barcelona.

-2014. "El objeto (a)sexuado". En: <http://ampblog2006.blogspot.com/2014/07/el-objeto-asexuado-por-miquel-bassols.html>. Recup.: Enero 2021.

-2017. Entrevista para la Jornada de la EOL. "El cuerpo: goces y ficciones". 2017. En: <http://www.eol-laplata.org/template.php?sec=Jornadas-y-eventos&file=Jornadas-y-eventos/004/Corpus/006.html>. Recup.: Enero 2020.

Basz, Samuel.

-2013. "Si se habla de un cuerpo es porque el aire no es gratuito". En: <http://http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/0CEIHoBAVrmpCgFGwI6hNfUYSqHxQEGS4kaSStnN.pdf>. Rev. Virtualia nº 26. Recup.: Septiembre 2020.

-2018. "El objeto (a), semblante y Osubject". En: <https://congresoamp2018.com/textos-del-tema/objeto-semblante-osbject/>. Recup.: Mayo 2020.

-2020. "El objeto aire en el cénit de la pandemia". En:

[http://www.eol.org.ar/publicaciones/on\\_line/discontinuidad/images/019.jpg](http://www.eol.org.ar/publicaciones/on_line/discontinuidad/images/019.jpg) .  
Recup.:

Junio 2020.

Bataille, Georges.

-1996. *Lo que entiendo por soberanía*. Ed. Paidós. Barcelona.

-2000. *El Erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona.

-2001. *Lo imposible*. Arena Libros. Madrid.

-2009. *La parte maldita*. Ed. La cuarenta. Buenos Aires.

Baudrillard, Jean.

-1991. *La transparencia del mal*. Ed. Anagrama. Barcelona.

-1998. *De la Seducción*. Ed. Cátedra. Madrid.

-2006. *La agonía del poder*. Ed. Círculos. Madrid.

Baudrillard J., Morín E. 2004. *La violencia del mundo*. Ed. Paidós. Barcelona.

Bauman, Zygmunt.

-2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Ed. Gedisa. Barcelona.

-2005. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. ED. FCE.

México D.F.

- Benezon, Rolando O. 1981. *Manual de Musicoterapia*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Beck, Ulrich. 2002. *Libertad o capitalismo*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Benito Climent, José Ignacio. "El cuerpo en la filosofía y el psicoanálisis". 2010. En: [http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el\\_cuerpo\\_en\\_la\\_filosofia\\_y\\_el.php](http://salonkritik.net/09-10/2010/07/el_cuerpo_en_la_filosofia_y_el.php). Recup.: Enero 2020.
- Bercherie, Paul. 1988. *Génesis de los conceptos freudianos*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Berenstein, Isidoro. 2001. *El sujeto y el otro*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Bernard, Michel. 1980. *El Cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Bergson, Henri. 2009. *El Alma y el Cuerpo*. Ed. Encuentro. Madrid.
- Berardi, Franco: "Bifo".
- 2007. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires.
- 2018. *Entrevista al filósofo Franco "Bifo" Berardi*. 2018. En [https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/mutacion-social-acecha-humanidad\\_0\\_BkYFnFjLz.html](https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/mutacion-social-acecha-humanidad_0_BkYFnFjLz.html). Recup.: Septiembre 2019.
- Berry Brazelton, T. 1999. *Su hijo: momentos claves en su desarrollo*. Ed. Addison-Wesley. Londres.
- Bersani Leo. 2011. *El Cuerpo Freudiano: psicoanálisis y arte*. Ed. Literales. Córdoba. Argentina.
- Bertherat, Therese. 1977. *El cuerpo tiene sus razones*. Ed. Argos. Barcelona.
- Bettelheim, Bruno.
- 1977. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Ed. Crítica. Barcelona.
- 2012. *La fortaleza vacía. Autismo infantil y el nacimiento del yo*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Beuchot, Mauricio. 2005. *Historia de la Filosofía del Lenguaje*. Ed. FCE. México D.F.
- Birdwhistell, R. 1979. *El lenguaje de la expresión corporal*. Ed. Gustavo Gili.



Barcelona.

Birkenbihl, Vera F.1983. *Las señales del cuerpo y lo que significan*. Ed. Mensajero. Bilbao.

Blanchot, Maurice.

-1994. *El paso (no) más allá*. Ed. Paidós. Barcelona.

-2007. *La comunidad inconfesable*. Ed. Arena. Madrid.

Bossu, Henri y Chalaguier, Claude. 1986. *La Expresión Corporal*. Ed. Martínez Roca. Barcelona.

Bottini, Pablo (comp). 2013. *Las prácticas y los conceptos del cuerpo*. Ed. Miño y

Dávila. Buenos Aires.

Bour, Pierre. 1977. *El Psicodrama y la vida*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

Bourdieu, Pierre.

-2000. *La dominación masculina*. Ed. Anagrama. Barcelona.

-2002. *La Distinción*. Ed. Taurus. México.

Briole, Guy. 2018. "*Clínica continuista, bajo transferencia*". ECF, ELP, París.

Barcelona. En: <https://congresoamp2018.com/textos/clinica-continuista-transferencia/>. Recup.: Octubre 2020.

Brousse, M<sup>a</sup>- Helen.

-2001. *El Cuerpo en Psicoanálisis*. Ed. EIM. Madrid.

-2002. "*Muerte y resurrección de la histérica*". Rev. Virtualia, no. 6. Año 2, Julio 2002. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/697/destacados/muerte-y-resurreccion-de-la-histerica>. Recup.: Octubre 2020.

-2008." *¿Sobrevivir al consumo?*". En: Revista Colofón. N°. 29. Ed. FIBOL. Buenos Aires.

-2012. "*Cuerpo sacralizado y cuerpos abiertos: de la existencia, cuestionada, de la piel*". Texto original publicado en francés en la revista *Quarto, n° 101-102 : L'art est une chose rare*, ECF-ACF en Belgique, Bruselas. En: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2017/01/marie-helene-brousse-cuerpo-sacralizado.html>. Recup.: Octubre 2020.

-2015. "*La sangre: lógica de un fluido*" En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2015/03/01/mhbrousse-sangre-logica-fluido-20150301/>. Recup.: Octubre 2020.

- 2013. *Desde la perspectiva del cuerpo*. ED. CITA. Buenos Aires
- 2014. *Cuerpos lacanianos*. Ed. Universidad de Granada. Granada.
- Bruno, P. 1986. "Sobre la debilidad mental". *Rev. Ornicar?*, revue du Champ Freudien, nº37. París.
- Bunge, Mario. 1985. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*. Ed. Tecnos. Madrid.
- Butler, Judith.
- 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Ed. Síntesis. Madrid.
- 2012. *Cuerpos que importan*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 2016. "Trump está liberando un odio desenfrenado" En: <https://revistapaquidermo.com/archives/13308> . Recup.: Enero 2020.
- 2017. "Cuerpo y poder reconsiderados". En: <https://nochedelmundo.wordpress.com/2017/01/19/cuerpos-y-poder-reconsiderados-por-judith-butler/>. Recup.: Mayo 2019.
- Cabanas, E. y Illouz, E. 2020. *Happycracia*. En: [https://www.amazon.es/Happycracia-industria-felicidad-controlan-nuestras-ebook/dp/B07NC36NX4](https://www.amazon.es/Happycracia-industria-felicidad-controlan-nuestras-ebook/dp/B07NC36NX4/ref=sr_1_1adgrpid=75966062319&dchild=1&gclid=EAIAIQobChMIwevwpfXb6QIVSPIRCh0vVQWKEAAYASAAEgJ8GvD_BwE&hvadid=375678538541&hvdev=c&hvl ocphy=9049123&hvnetw=g&hvqmt=b&hvrnd=11828010580184601742&hvtargid=kwd655936629506&hydacr=14556_1815292&keywords=libro+happycracia&qid=1590853015&sr=8-1) ref=sr\_1\_1adgrpid=75966062319&dchild=1&gclid=EAIAIQobChMIwevwpfXb6QIVSPIRCh0vVQWKEAAYASAAEgJ8GvD\_BwE&hvadid=375678538541&hvdev=c&hvl ocphy=9049123&hvnetw=g&hvqmt=b&hvrnd=11828010580184601742&hvtargid=kwd655936629506&hydacr=14556\_1815292&keywords=libro+happycracia&qid=1590853015&sr=8-1 Recup.: Mayo 2020.
- Cacciari, Massimo. 2009. *Íconos de Ley*. Ed. La Cebra. Buenos Aires.
- Calise, Santiago Gabriel. "El lugar del cuerpo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann". IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. 2011. Buenos Aires. En: <https://www.academica.org/000-034/766>. Recup.: Dic. 2020.
- Calmels, Daniel.
- 2013. *Fugas. El fin del cuerpo en los comienzos del milenio*. Ed. Biblos. Buenos Aires.
- 2014. *El cuerpo en la escritura*. Ed. Biblos. Buenos Aires.
- 2016. *¿Qué es psicomotricidad?*. Ed. Lumen. Buenos Aires.
- 2018. *El Juego corporal*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Callabed, Joaquín; Comellas, M<sup>a</sup> Jesús y Mardomingo M<sup>a</sup> Jesús. 1997. *Las enfermedades psicosomáticas y su relación con la familia y la escuela*. Ed. Laertes. Barcelona.

- Canguilhem, Georges.1971. *Lo normal y lo patológico*. México DF.  
Ed. Siglo XXI.
- Caroz, Gil. 2020. “Recordar el psicoanálisis”. Rev. Zadig. En: <https://zadigespana.com/2020/04/19/recordar-el-psicoanalisis/>. Recup.: Abril 2020.
- Carvajal Pérez, Luís. 2008. *Hablar con el cuerpo*. Ed. Comanegra. Barcelona.
- Casas Gaspar, Enrique.1930. *El origen del pudor*. Ed. Paez. Madrid.
- Castellanos, Santiago.2009. *El dolor y los lenguajes del cuerpo*. Ed. Grama. Buenos Aires.
- Castillo Becerra, 2014. “El sujeto fuera del ser. Reconstitución de la subjetividad en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. Rev. Valenciana vol.7, no.13. Valenciana ene./jun. 2014. En: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-25382014000100007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-25382014000100007). Recup.: Dicbre 2020.
- Castoriadis, Cornelius. 2008. *El mundo fragmentado*. Ed. Terramar. La Plata.
- Castrillo, Dolores. 2012. *Fantasma*. En: <https://nucep.com/publicaciones/fantasma/>. Febrero 2019.
- Castro, Ignacio.2002. *La explotación de los cuerpos*. Ed. Debate. Madrid.
- Cavalletti, Andrea. 2010. *La Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Adriana Hidalgo Ed. Buenos Aires.
- Cicerón, Marco Tulio.2002. *La amistad*. Ed. Trotta. Madrid.
- Chemama, Roland. 2002. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Chen, François. 2007. *La escritura poética china*. Ed. Pre-textos. Valencia.
- Coccoz, Vilma.  
-2001. *La neurosis obsesiva II*. Ed. BBP. Madrid.  
-2013. “Cizalla en el alma: El cuerpo en la neurosis obsesiva”. En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Cizalla-en-el-alma\\_Vilma-Coccoz.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Cizalla-en-el-alma_Vilma-Coccoz.html). Texto preparatorio para ENAPOL VI. Recup.: Octubre 2020.
- Collins. 1993. *Diccionario Español-Inglés, Inglés-Español*. Ed. Grijalbo. Barcelona.
- Comte-Sponville, André. 2010. *Sobre el cuerpo*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Conill, Jesús. 2010. “La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento” En. AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*,

vol. monográfico 2.

Contant, M.; Calza, A. 1991 *La Unidad Psicosomática en Psicomotricidad*. Ed. Masson S.A. Barcelona.

Corbin, Alain; Courtine, Jean-Jacques y Vigarello, Georges. *Historia del Cuerpo*. Ed. Santillana. Madrid.

-2005. *Historia del Cuerpo (I): del Renacimiento a la Ilustración*.

-2005. *Historia del Cuerpo (III): de la Revolución Francesa a la Gran Guerra*.

-2006. *Historia del Cuerpo (III): las mutaciones de la mirada*. El siglo XX.

Cordié, Anny.

-1998. *Malestar del docente*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

-2003. *Los retrasados no existen*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

Corraze, Jacques. 1980. *Las comunicaciones no verbales*. Ed. G. Núñez. Madrid.

Cosenza, Domenico. 2008. "Derrida y Lacan: ¿Un encuentro fallido?". En: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2008/05/domenico-cosenza-derrida-y-lacan-un.html>. Recup.: Febrero 2020.

Cottet, Serge. 2018. "La hipótesis continuista en las psicosis". ECF. Paris. En: <https://congresoamp2018.com/textos/la-hipotesis-continuista-las-psicosis/#:~:text=Tales%20son%20los%20fen%C3%B3menos%20de,topol%C3%B3gica%20con%20agujeros%20y%20bordes>. Recup.: Octubre 2020.

Crary, Jonathan; Kwinter, Sanford (eds).1996. *Incorporaciones*. Ed. Cátedra. Madrid.

Cremades, Mary Ángeles. 2011. "Transformar la agresividad confrontándose a ella en la formación". En Cuadernos de Psicomotricidad. Ed. Luzaro. UNED. Bergara.

Cruz, Manuel. 2004. *La tarea de pensar*. Ed. Tusquets. Barcelona.

Cruz, Adriana Valentina.2012. "El psicoanálisis como (anti)hermenéutica: Laplanche vs. Ricoeur." IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

D, Angelo, Lucía. 2006. "Histeria". En: AA.VV. *Scilicet de los Nombres del Padre*. Congreso de Roma. AMP. Inédito.

Da Fonseca, V. 1998. *Manual de observación psicomotriz*. Inde Publicaciones. Barcelona.

- Damasio, Antonio. 2007. *El error de Descartes*. Ed. Drakontos Bolsillo. Barcelona.
- Danto, Arthur C. 2003. *El cuerpo/ el problema del cuerpo*. Ed. Síntesis. Madrid.
- De Ajuriaguerra, Julián. 1973. *Manual de Psiquiatría Infantil*. Ed. Toray-Massón. Barcelona.
- Debord, Guy. 2003. *La sociedad del espectáculo*. Ed. Pretextos. Valencia.
- De Botton, Alain. 2004. *Ansiedad por el estatus*. Ed. Taurus. Madrid.
- De Cusa, Nicolás. 2003. *Acerca de la docta ignorancia, Libro 1: Lo máximo absoluto*. Ed. Biblos. Buenos Aires.
- De Juranville, Alain. 1992. *Lacan y la filosofía*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
- De Llobet i Llavari, Lluís. 1989. *Aproximación a Freud. Psicoanálisis y antropología*. Ed. PPU. Barcelona.
- De Sousa Brás. 2015. Tesis Doctoral. *Implicaciones de la pulsión de muerte en psicósomática psicoanalítica: la paradoja autodestructividad / supervivencia psíquica*. Inédita. UCM. Madrid.
- Defontaine, J.
- 1978, 1980, 1981 y 1982. *Manual de reeducación psicomotriz (1º,2º,3º y 4º año)*. Ed. Médica y Técnica. Barcelona.
  - 1982. *Manual de Psicomotricidad y Relajación*. Ed. Masson. México D.F.
- Deleuze, G. 2009. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Ed. Arena Libros. Madrid.
- Deleuze, G y Guattari, F.
- 1994. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pretextos. Valencia.
  - 2000. *Rizoma*. Ed. Pretextos. Valencia.
  - 2010. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Deleuze, G. y Parnet, Cl. 2000. *Diálogos (1980)*. Ed. Pretextos. Valencia.
- Denis, Daniel. 1980. *El cuerpo enseñado*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Derrida, Jacques.
- 1989. *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona.

- 1989b. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 1994. *El paso (no) más allá*. Ed. Paidós. Barcelona.
- 1995. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 1997. *Resistencias del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 1997b. “*El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua*”. Entrevista de José Méndez realizada en Madrid, tras la intervención de Derrida, el 22 de abril de 1997, en el ciclo «Los intelectuales», Residencia, VII-IX, 1997, pp. 3-5. Edición digital de Derrida en castellano. En: <https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/uploads/downloads/2010/05/Derrida-Jacques-El-pensamiento-es-un-alma-cuyo-cuerpo-es-la-lengua.pdf>. Recup.: Febrero 2020.
- 1998. *Márgenes de la Filosofía*. Ed. Cátedra. Madrid.
- 1998b. *Políticas de la amistad: seguido del oído de Heidegger*. Ed. Trotta. Madrid.
- 1995. *Espectros de Marx*. Ed. Trotta. Madrid.
- 1997. *Mal de archivo*. Ed. Trotta. Madrid.
- 2000. *Dar la muerte*. Ed. Paidós. Barcelona.
- 2001. *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.
- 2003. *Papel Máquina*. Ed. Trotta. Madrid.
- 2003b. “*Elogio del psicoanálisis*”. Diálogo con Élisabeth Roudinesco en *Y mañana qué...* Buenos Aires, julio de 2003. F.C.E. En: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/psicoanalisis\\_elogio.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/psicoanalisis_elogio.htm). Recup.: Febrero 2020.
- 2005. “*Hay que comer*» o el cálculo del sujeto”. Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy. Rev. *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. En: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm). Recup.: Dic 2020.
- 2007. *La Diseminación*. Ed. Fundamentos. Madrid.
- 2009. *Otobiografías*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- 2011. *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- 2017. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra. Avellaneda. Argentina.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, E. 2009. *Y mañana, que...* Ed. FCE. BBA
- Doltó, Françoise. 1986. *La Imagen inconsciente del cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

- Dou, Alberto, et al. 1986. *Cuerpo y mente*. Ed. Mensajero. Bilbao.
- Dropsy, Jacques. 1982. *Vivir en su cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Duque, Félix.
- 2002. *En torno al humanismo*. Ed. Tecnos. Madrid.
- 2003. *Contra el Humanismo*. Ed. Abada. Madrid.
- Egge, Martin. 2008. *El tratamiento del niño autista*. Ed. Gredos. Madrid.
- Eguíluz Uruchurtu, J. L. et al. 2001. *Introducción a la psicopatología*. Ed. IM&C. Madrid.
- Eisbroch, Julia Raquel. 2015. “*El cuerpo: entre Spinoza y J. Lacan*”. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina. En: <https://www.aacademica.org/000-015/738>. Recup.: Febrero 2021.
- Elías, Norbert. 1990. *La sociedad de los individuos*. Ed. Península. Barcelona.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo*. Ed. Bellaterra. Barcelona.
- Esposito, Roberto.
- 2006. *Bíos. Bioplítica y filosofía*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- 2008. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Ed. Herder. Barcelona.
- 2017. *Personas, cosas, cuerpos*. Ed. Trotta. Madrid.
- Ey, Henri; Bernard P. y Brisset, Ch.1980. *Tratado de Psiquiatría*. Ed. Toray-Masson. Barcelona.
- Fainstein Lamuedra, Graciela. 2010c. AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2.
- Fallas Vargas, Fabrizio. 2004. “*El conatus como categoría radical en la teoría política de Spinoza*”. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLII (106-107).
- Fast, Julius. 1971. *El lenguaje del cuerpo*. Ed. Kairós. Barcelona.
- Ferenczi, Sándor (2010). *Teoría y técnica del psicoanálisis*. Ed. Horme-Paidós. Buenos Aires.
- Fernández, Sergio 1997. “*Fenomenología de Husserl: Aprender a ver*”. En: <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/gargola/1997/sergio.htm> . Recup.: Abril 2020.
- Fernández, Roberto. 2002. *El psicoanálisis y lo psicossomático*. Ed. Síntesis. Madrid.

Ferrán, Roque. 2020. *Leer, meditar, escribir: la práctica de la filosofía en pandemia*. Ed. La Cebra. Buenos Aires.

Ferrater Mora, José.

-1971. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

-1979. *De la materia a la razón*. Ed. Alianza. Madrid.

Feyerabend, Paul K.

-1984. *Adiós a la razón*. Ed. Tecnos. Madrid.

-1989. *Límites de la ciencia*. Ed. Paidós. Barcelona.

Figueras i Badia, Marta. 2010. "El pecado del cuerpo, la reformulación del joven Heidegger de la *tentatio carnis* agustiniana. Universitat Autònoma de Barcelona, España En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. Ed. Sociedad Española de Fenomenología-UNED. Madrid.

Fishl, Johan. 1997. *Manual de Historia de la Filosofía*. Ed. Herder. Barcelona.

Flórez Zapata, Eugenia. 2016. *Usos del cuerpo en las toxicomanías en la época del parlêtre*. Ed. Grama. Buenos Aires.

Foucault, Michel.

-1961. "La locura, la ausencia de obra." En: *Historia de la Locura*. En: <https://www.bloghemia.com/2020/02/la-locura-por-michel-foucault.html>. Recup.: Octubre 2020.

-1967. *Historia de la locura en la época clásica. Tomos I y II*. F.C.E. México.

-1990. *Tecnologías del yo*. Ed. Paidós. Barcelona

-1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. Pretextos. Valencia.

-2005. *El poder psiquiátrico*. Ed. Akal. Madrid.

-2007. *Nacimiento de la biopolítica*. Ed. FCE. Buenos Aires.

-2007b. *Los anormales (1974-75)*. Ed. FCE. Buenos Aires.

-2010. *El cuerpo utópico*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

-2012. *Vigilar y castiga*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

Freud, Sigmund. 1992. *Obras completas: La Standar Edition*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

-Vol.1 (1886-99). *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud*.



- Vol. 2 (1893-95). *Estudios sobre la Histeria.*
- Vol. 3 (1893-99). *Primeras publicaciones psicoanalíticas.*
- Vol. 4 (1900). *La Interpretación de los sueños (primera parte).*
- Vol. 5 (1900). *La Interpretación de los sueños (continuación).*
- Vol. 6 (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana.*
- Vol. 7 (1905/1901). *Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Dora) y otras obras.*
- Vol. 8 (1905). *El chiste y su relación con lo inconsciente.*
- Vol. 9 (1901-1908). *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras.*
- Vol.10 (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años y otras obras.*
- Vol.11 (1910). *Cinco conferencias sobre psicoanálisis y otras obras.*
- Vol. 12 (1911-1913). *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente y otras obras.*
- Vol. 13 (1913). *Tótem y tabú y otras obras.*
- Vol.14 (1914-1916). *Contribución a la Historia del Movimiento psicoanalítico y otras obras.*
- Vol.15 (1915-1916). *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. (Partes I y II).*
- Vol.16 (1916-1917). *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. (Parte III).*
- Vol.17 (1917-1919). *De la historia de una neurosis infantil y otras obras.*
- Vol.18 (1920-1922). *Más allá del principio del placer y otras obras.*
- Vol. 19 (1923-1925). *El Yo y el ello y otras obras.*
- Vol. 20 (1925-1926). *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia y otras obras.*
- Vol. 21 (1927-1931). *El porvenir de una ilusión. El malestar de la cultura y otras obras.*
- Vol. 22 (1932-1936). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras.*
- Vol. 23 (1937-1939). *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras.*

Fuentes, Araceli.

-2005. Grupo de Investigación: *El cuerpo en psicoanálisis: "el Cuerpo en la época del hombre sin atributos"*. ICF, Inédito. Madrid.

-2011. "*La función de la escritura en la experiencia psicoanalítica*". Ed. Revista LETRAS Nº1. Madrid. En: <https://lecturalacanianana.com.ar/la-funcion-de-la-escritura-en-la-experiencia-psicoanalitica-parte-i/> Recuper.: Abril 2020.

-2016. *El misterio del cuerpo hablante*. Ed. Gedisa. Barcelona.

-2016b. "*La clínica del parlêtre*". 2016. En: <https://www.facebook.com/Escuela.Lacanianana.de.Psicoanalisis/photos/a.399101183604986/542906812557755/?type=1&theater>. Recuper.: Junio 2020.

-2019. "*El fenómeno psicossomático entre la medicina y el psicoanálisis*". TEXTOS NUCEP. En: [http://nucep.com/wp-content/uploads/2014/01/fenomeno\\_psico\\_araceli.pdf](http://nucep.com/wp-content/uploads/2014/01/fenomeno_psico_araceli.pdf). Recuper.: Mayo 2019.

-2019b. "*El fenómeno psicossomático y el síntoma: el diagnóstico diferencial*". En: [https://nucep.com/wpcontent/uploads/2012/09/Araceli\\_Fuentes\\_EL\\_FENOMENO\\_PSI COSOMATICO.pdf](https://nucep.com/wpcontent/uploads/2012/09/Araceli_Fuentes_EL_FENOMENO_PSI COSOMATICO.pdf). Mayo 2019.

2020. "*El trabajo del analista-analizante después del pase. ¿Es posible un nuevo vínculo en la Escuela a partir del síntoma-acontecimiento del cuerpo? (El desnivel entre el ser y la existencia)*". AIUNO 06 . Boletín del Seminario de la Escuela "El Uno solo: clínica y política". nº 6 // 28 de junio 2019. También en Rev. Freudiana, nº 89-90. Barcelona. En: <https://www.freudiana.com/es-posible-un-nuevo-vinculo-en-la-escuela-a-partir-del-sintoma-acontecimiento-del-cuerpo/>. Recuper.: Dic.2020.

Fukuyama, Francis. 1992. *El Fin de la Historia y el último hombre*. Ed. Planeta. Buenos Aires.

Fux, María. 1985. *Primer encuentro con la danzaterapia*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Galante, Darío. 2013. "*El cuerpo en la manía*". VI ENAPOL. En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/El-cuerpo-en-la-mania\\_Dario-Galante.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/El-cuerpo-en-la-mania_Dario-Galante.html). Recuper.: Octubre 2020.

Gadamer, H. G.

-1988. *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Salamanca.

-2004. *Hermeútica de la modernidad*. Ed. Trotta. Madrid.

Gárate, Ignacio y Marinas, José Miguel. 1996. *Lacan en Castellano*. Ed. Quipú. Madrid.

Gaetner, Rose. 1979. *Terapia psicomotriz y psicosis*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

García de la Torre, Dolores. 2008. *“El cuerpo en psicoanálisis”*. En: El Observatorio Psy. Ed. FEED.

García Ferrer, Raquel. 2020. *“Externalidades, concepto económico. La subjetividad débil”*. En: <https://www.elp-cvalenciana.org/congreso-amp/> Recup.: Octubre 2020.

García Iglesias, Mirta. 2009. *“Fenómeno psicósomático versus síntoma”*. [elp-debates] LA BRÚJULA nº 154 En: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2009/05/elp-debates-la-brujula-n-154.html>. Presentado el 18 de Abril 2009 en el Seminario de los Sábados del Nucep. Madrid.

García Prieto, Ángel. 1994. *Manual Práctico de Psiquiatría Actual*. Ed. Nobel. Oviedo.

Garrido Perinián (ed) et al. 2016. *La Filosofía como terapia en la Sociedad actual*. Ed. Fenix. Sevilla.

Gerhardt, Volker. 2002. *“La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche”*. Humboldt- Universität. Berlin. Rev. Enrahonar 35. En: <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/32011/31845>. Recup.: Abril, 2017.

González Tocci, Gustavo José .2009. *“El Cuerpo propio y las posibilidades de la invención en el terreno del lenguaje visual y Verbal”*. En: <http://webiigg sociales.uba.ar/>. Recup: Novbre 2017.

Gonzalez Serrano, Carlos Javier. *“El problemático concepto de “cuerpo” en “Ideas II” de Husserl”*. En: <https://elvuelodelalechuza.com/2017/09/13/el-problematico-concepto-de-cuerpo-en-ideas-ii-de-husserl/>. Recup.: Enero 2020.

Gonzalez, Leticia. 2009. *Pensar lo psicomotor. La constructividad corporal y otros textos*. Ed. Eduntref. Caseros. Buenos Aires.

Gonzalez, Ana Cecilia.

-2013. *Usos y estatutos del Cuerpo: Lacan y el pensamiento contemporáneo*. Tesis Doctoral UAB. No publicada. Barcelona.

-2017. *“Otra vuelta por la cuestión del cuerpo”*. Rev. Virtualia. Nº33. En:

<http://www.revistavirtualia.com/articulos/488/cuerpos/otra-vuelta-por-la-cuestion-del-cuerpo>. Recup.: Julio 2020.

González de Rivera, José Luís. 1996. *Medicina psicósomática*. Ed. ICEPPS. Las Palmas de Gran Canaria.

Gorraiz, Mikel. 2011. *“El Cuidado [la Cura ] del Ahí del Ser en Martin Heidegger” en Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo I*. AAVV. Editorial DYKINSON Madrid.

Goya, Amanda. 2001. *La neurosis obsesiva I*. Ed. BBP. Madrid.

Gribov Novogrebelsky (coord.). 2015. *Psicomotricidad: Disciplina en debate*. Ed. Psicolibros. Montevideo. Uruguay.

Grosso, José Luís y Boito, María Eugenia. 2010. *Cuerpo y Emociones desde América Latina*. Ed. CEA-CONICET. Córdoba. Argentina.

Gubern, Román. 2000. *El eros electrónico*. Ed. Taurus. Madrid.

Guéguen, Pierre-Gilles. 2016. "El escabel y el sinthome". 2016. En:

<https://www.congressoamp2016.com/uploads/5bd9e6bf7ffa0aa513952d38c43fd e42e318f852.pdf>. Recup.: Junio 2020.

Guimón, José. 1999. *Los lugares del cuerpo*. Ed. Fundación Vidal i Barraquer. Barcelona.

Gutierrez, Marta. 2018. "Sobre la introducción de la psicosis en el débil mental". AMP. IX Congreso. En: <https://congresoamp2018.com/la-introduccion-la-psicosis-debil-mental/>. Recup.: Octubre 2020.

Hables Gray, Chris. 2011. "Homo Ciborg: Cincuenta años después". The Union Institute and University, California, EE.UU. Revista Teknokultura Vol. 8 Nº: 2: 83-104 <http://teknokultura.net>. UCM. ISSN: 1549 2230 83. En: <https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/view/48018>. Recup.: Enero 2021.

Hall, E.T. 1989. *El lenguaje silencioso*. Ed. Alianza. Madrid.

Han Byung-Chul. 2018. *Muerte y alteridad*. Herder Editorial. Barcelona.

Harcourt, Wendy. 2011. *Desarrollo y políticas corporales*. Ed. Bellaterra. Barcelona.

Harari, Roberto. 2011. *¿Qué dice del cuerpo nuestro psicoanálisis?* Ed. Letra Viva. Buenos Aires.

Haraway Dona. 1983. "Manifiesto Cyborg".

En: [https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf). Recup.: Julio 2019.

Harris, Roy. 1999. *Signos de escritura*. Ed. Gedisa. Barcelona.

Heller, Agnes y Fehér, Ferenc.

-1989. *Políticas de la postmodernidad*. Ed. Península. Barcelona.

-1995. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ed. Península. Barcelona.

Heidegger, Martín.

-1995. *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid.

- 2000. *Carta sobre el Humanismo*. Ed. Alianza. Madrid.
  - 2005. *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta. Madrid.
  - 2005b. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Ed. Herder. Barcelona.
  - 2006. *Conceptos fundamentales*. Ed. Alianza. Madrid.
  - 2006b. *Prolegómenos para una historia del concepto tiempo*. Ed. Alianza. Madrid.
  - 2007. *Seminarios de Zollikon*. Ed. Morelia. Morelia. México.
  - 2009. *La pregunta por la cosa*. Ed. Palamedes. Girona.
  - 2012. *Ser y Tiempo*. Ed. Trotta. Madrid.
- Hekimian, Gretel Abed. 2016. Tesis Doctoral. *Ética del deseo*. Inédita. UCM. Madrid.
- Henry, Michel.
- 2001. *Encarnación*. Ed. Sígueme. Salamanca.
  - 2007. *Filosofía y Fenomenología del cuerpo*. Ed. Sígueme. Salamanca.
- Hernandez Verano, Jesús. 2018. *Affatus*, catálogo de la Exposición Museo de Bellas Artes. Santa Cruz de Tenerife.
- Hobbes, Thomas. 2010. *El Cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*. Ed. Pre-textos. Valencia.
- Huertas, Rafael. 2017. *Otra historia para otra psiquiatría*. Ed. Xoroi. BCN
- Huizinga, Johan. 1990. *Homo Ludens*. Ed. Alianza. Madrid.
- Husserl, Edmund.
- 1992. *Invitación a la fenomenología*. Ed. Paidós. Barcelona.
  - 2013. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Ed. UNAM-Fondo de Cultura Económica. México.
- Jameson, Fredric. 1991. *Teoría de la postmodernidad*. Ed. Trotta. Madrid.
- Jaspers, Karl.
- 1977. *Psicopatología general*. Ed. Beta. Buenos Aires.
  - 1998. *El problema de la culpa*. Ed. Paidós. Barcelona

- Jarast, Ricardo.
- 1984. *“La sesión de la torcedura del pié”*. Revista de Psicoanálisis. Tomo XLI. N°. 6. Ed. API. Buenos Aires.
- 2002. *Objeto transicional y Yo-Piel. Complementariedad clínica de Winnicott y Anzieu*. Ed. Promolibro. Valencia.
- Johnson, Bárbara. 1996. *La carta robada. Freud-Lacan-Derrida*. Ed. 3 Haches. Buenos Aires.
- Johnson, Felipe. *“El cuerpo como posibilidad de la vida: el modo de despliegue del mundo concreto”*. Rev. Alpha no.33 Osorno dic. 2011. Chile. En: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22012011000200009](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012011000200009). Recup.: Dic. 2020.
- Kant, Manuel. 1975. *Crítica de la razón práctica*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid.
- Kaplan, Harold I. & Sadock, Benjamin J.
- 1996. *Terapia de Grupo*. Ed. Médica Panamericana. Madrid.
- 2005. *Psiquiatría Clínica*. Ed. Waverly Hispánica S.A. Buenos Aires.
- 2007. *Manual de bolsillo de psiquiatría clínica*. Ed. Lippicott Williams & Wilkins. Philadelphia.
- Kauffman, Pierre. 1996. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Kesselman, Susana. 1980. *Dinámica Corporal*. Ed. Fundamentos. Madrid.
- Khun, Thomas S.
- 1975. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. FCE. México D.F
- 1978. *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Ed. Tecnos. Madrid.
- 1989. *¿Qué son las revoluciones científicas?* Ed. Paidós. Barcelona.
- Klein, Jean-Pierre. 2006. *Arteterapia. Una introducción*. Ed. Octaedro. Barcelona.
- Klein, Melanie.
- 1987. *El Psicoanálisis de niños*. Ed. Paidós. Barcelona.
- 1988. *Envidia y gratitud*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Kolteniuk Krauze, Miguel. 1976. *El carácter científico del psicoanálisis*. Ed. FCE. México.

Kripper, Agustín. 2017. *La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan. La fundamentación fenomenológico hermenéutica del inconsciente*. Tesis Doctoral. UBA. En: [http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6081/uba\\_ffyl\\_t\\_2017\\_se\\_kripper.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6081/uba_ffyl_t_2017_se_kripper.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Recup.: Enero 2020.

Krippendorff, Klaus.1990. *Metodología de análisis de contenido*. Ed. Paidós. Barcelona.

Kuriyama Shigehisa. 2005. *La Expresividad del Cuerpo*. Ed. Siruela. Madrid.

Lacan, Jacques.

-1977. *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*. Ed. Anagrama. Barcelona.

-1981. *Seminario XX. Aún*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1983. *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1984. *Seminario III. Las psicosis*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1984b. "El atolondradicho", en *Revista Escansión* N° 1. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-1985. *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1987. *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1987b. "Nota sobre el niño" (1969). *Revista El Analicón* III. Ed. Paradiso. Barcelona.

-1987c. *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1988. *Intervenciones y Textos 2*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1990. *Escritos 1*. Siglo XXI Editores. México.

-1990b. *Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-1991. *Escritos 2*. Siglo XXI Editores. México.

-1992. *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1994. *Seminario IV. La relación de objeto*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1999. *Intervenciones y Textos 1*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1999b. *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Ed. Paidós. Buenos Aires,

- 2003. *Seminario VIII. La transferencia.* Ed. Paidós. Buenos Aires
  - 2006. *Seminario X. La angustia.* Ed. Paidós. Buenos Aires.
  - 2006b. *Seminario XXIII. El sinthome.* Ed. Paidós. Buenos Aires.
  - 2008. *Seminario XVI. De un Otro al otro.* Ed. Paidós. Buenos Aires.
  - 2009. *Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante.* Ed. Paidós. Buenos Aires.
  - 2012. *Seminario XIX. ...O peor.* Ed. Paidós. Buenos Aires.
  - 2012b. *Otros Escritos.* Paidós. Buenos Aires.
  - 2014. *Seminario VI. El Deseo y su interpretación.* Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto.
- 1996. *Emancipación y diferencia.* Ed. Ariel. Buenos Aires.
  - 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* [1990]. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
  - 2005. *La Razón Populista.* Ed. FCE. Buenos Aires.
  - 2008. *Debates y Combates.* Ed. FCE. Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista* [1985]. Ed. FCE. Buenos Aires.
- Laín Entralgo, Pedro.
- 1989. *El Cuerpo Humano. Teoría actual.* Ed. Espasa. Madrid.
  - 1995. *Alma, Cuerpo, Persona.* Ed. Galaxia Gutemberg. Barcelona.
  - 1996. *Idea del Hombre.* Ed. Galaxia. Gutenberg. Barcelona.
- Lapassade, Georges. 1980. *Socioanálisis y potencial humano.* Ed. Gedisa. Barcelona
- Lapierre, A. 1997. *Psicoanálisis y análisis corporal de la relación.* Ed. Descleé de Brouwer. Bilbao.
- Lapierre, A. y Aucouturier, B.
- 1977. *Simbología del movimiento.* Ed. Científico-médica. Barcelona.
  - 1977b. *La educación psicomotriz como terapia ("Bruno")* Ed. Médica y Técnica. Barcelona.



-1980. *El Cuerpo y el Inconsciente en educación y terapia*. Ed. Científico-Médica. Barcelona.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bertrand. 1997. *Diccionario de Psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.

Lara, Ali .2015. "Teorías afectivas vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead". Rev. Cinta moebio no.52. Santiago. versión On-line ISSN 0717-554X. En: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-554X2015000100002](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2015000100002). Recup.: Mayo 2019.

Larriera, Sergio.

-2006. *Intervención realizada en el 1er. Seminario Atlántico de Pensamiento*, 13 mayo 2005. Las Palmas de Gran Canaria. Edita Vicepresidencia de Gobierno de Canarias. Dirección del seminario: Antonio G. González.

-2008." *Presentación del libro de poesía en Madrid, "No Saber" de Jorge Alemán*". Rev. Consecuencias. Noviembre 2008. En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.php?file=arts/derivaciones/larriera.html>. Recup.: Dic. 2020.

-2010. *Nudos & cadenas*. Ed. MGE. Málaga.

-2019. *Artefactos intrascendentes*. Ed. Arena Libros. Madrid.

Laserre, Lucas 2018. "*Un enganche: de la pre-psicosis a la psicosis ordinaria*". EOL, Buenos Aires. En: <https://congresoamp2018.com/leer/trencadis/>. Recup.: Octubre 2020.

Laurent, Eric.

-1991. *Estabilizaciones en la psicosis*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1999. *Las paradojas de la identificación*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2004. *Los objetos de la pasión*. Ed. Tres Haches. Buenos Aires.

-2002. "*El revés del trauma*" En: Revista *Virtualia* N° 6 junio-julio 2002, Año 2 Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/696/destacados/el-reves-del-trauma>. Recup.: Dic.2020.

-2005. *Lost in cognition*. Ed. Diva. Buenos Aires.

-2009. "Los órganos del cuerpo en la perspectiva psicoanalítica". En Consecuencias. Revista digital de Psicoanálisis, arte y pensamiento. Ed. Instituto Clínico de Buenos Aires.

<http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/003/default.asp><http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/003/default.asp> . Buenos Aires.

-2011." *Just Strip, don't tease*" . Rev. Virtualia- #22. Mayo - 2011 En:

<http://www.revistavirtualia.com/articulos/318/destacado/bajo-el-cielo-del-psicoanalisis-y-en-el-litoral-de-los-imposibles>. Recup.: Enero 2020.

-2012. “*Las fallas de la tierra y del cielo: consecuencias para la cura*”. EL TEMA DEL CONGRESO AMP 2012. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/347/hacia-el-viii-congreso-de-la-amp/las-fallas-de-la-tierra-y-del-cielo-consecuencias-para-la-cura> . Recup.: Marzo 2020.

-2013. “*Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo*”. Nueva Escuela Lacaniana de Psicoanálisis/Bogotá. En: [http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma\\_Eric-Laurent.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html). Recup.: Mayo 2020.

-2013b. “*Hablar con el cuerpo. La crisis de las normas y la agitación de lo real*”. Entrevista de Pablo E. Chacón a propósito de su intervención en la VI edición del ENAPOL. En: <http://www.telam.com.ar/notas/201311/41125-la-epoca-vive-una-fascinacion-por-la-violencia-contra-uno-mismo-y-contra-los-otros.html>. Recup.: Nov. 2013.

-2014. “*Trauma en los cuerpos, violencia en las ciudades*”. Encuentro EBP: En: <https://www.facebook.com/notes/margarita-%C3%A1lvarez-villanueva/conferencia-de-%C3%A9ric-laurent-encuentro-ebp-trauma-en-los-cuerpos-violencia-en-las/697970226906129>. Sptbre 2014. Recup.: Abril, 2017.

-2015. “*Hablar con su cuerpo-escabel*”. En: <https://docplayer.es/176513560-Hablar-con-su-cuerpo-escabel.html> . Nov, 2015. Recup.: Julio 2020.

-2015b. “*El inconsciente es la política*”. En: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/06/eric-laurent-el-inconsciente-es-la.html>. Recup.: Junio 2020.

-2016. *El reverso de la biopolítica*. Ed. Grama. Buenos Aires.

-2017. “*El traumatismo del final de la política de las identidades*” En: NÚMERO 594 [www.lacanquotidien.fr](http://www.lacanquotidien.fr). También En: <http://identidades.jornadaselp.com/textos-y-bibliografia/texto-de-orientacion/el-traumatismo-del-final-de-la-politica-de-las-identidades/> Recup.: Enero 2020.

-2017b. “*Populismo y acontecimiento del cuerpo*”. LCC. En: <http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-694.pdf>. Recup.: Enero 2020.

-2019. “*Un Lugar para l’Alengua del Cuerpo*”. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2019/07/31/elaurent-lugarlalenguadelcuerpo20190713fbclid=IwAR3hTdsQT0mSy65q9XmEJGcIxANenpJkFYrWIVnObtohU2YerPAIw1yldE>. Recup.: Julio 2019.

-2020. “*Las biopolíticas de la pandemia y el cuerpo, materia de la angustia*”. En: <https://zadigespana.com/2020/06/18/las-biopoliticas-de-la-pandemia-y-el-cuerpo-materia-de-la-angustia/>. Recup.: Octubre 2020.

Laurent, E. y otros.

-2020b. *El nombre y la causa*. Ed. IIP. Conicet. Córdoba. Buenos Aires.

-2008. *Del cuerpo y el alma en los debates diagnósticos actuales*. Ed. CITA. La Plata. Argentina.

-2014. *Cuerpos que buscan escrituras*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Lazo Briones, Pablo. 2017. “*La resistencia intersticial y la crítica de la biopolítica en Giorgio Agamben*”. En: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/la-resistencia-intersticial-y-la-critica-de-la-biopolitica-en-giorgio-agamben/>. Recup: Octubre 2020.

Le Boulch, Jean. 1976. *Educación por el movimiento*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Le Bretón, David.

-2006. *Adiós al cuerpo*. Ed. La Cifra. México.

-2008. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

-2008b. *La sociología del cuerpo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

-2010. *Cuerpo Sensible*. Ed. Metales Pesados. Santiago de Chile.

-2011. *Elogio del caminar*. Ed. Siruela. Madrid.

Le Du, Jean. 1981. *El cuerpo hablado. Psicoanálisis de la expresión corporal*. Ed. Paidós. Barcelona.

Le Goff, Jacques y Truong, Nicolás. 2005. *Una Historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós. Barcelona.

Leguil, Clotilde. 2002. *Sartre avec Lacan*. Ed. Navarin. Paris.

Lemke, Thomas. 2017. *Introducción a la Biopolítica*. Ed. FCE. México DF.

Lefort Rosine, Lefort Robert. 1995. *Maryse se hace una niña*. Ed. Paidós. Barcelona.

Letche, John. 2010. *50 Pensadores contemporáneos esenciales*. Ed. Cátedra. Madrid.

Levín, Esteban.

-1991. *La clínica psicomotriz*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

-1995. *La infancia en escena*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

Lewkow, Lionel. 2015. “*El concepto de vivencia en G. Simmel y E. Husserl*” . Wilfredo Lanza (Comp.), *Actas del IV Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Signos Ediciones y Comunicaciones, Valencia, Venezuela. ISBN 978-980-233-599-2.

Lévinas, Emmanuel.

-1987. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme. Barcelona.

-1998. *La huella del Otro*. Ed. Taurus. México DF.

-1993. *El tiempo y el Otro*. Ed. Paidós. Barcelona.

Lipovetsky, Gilles.

-2000. *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Ed. Anagrama. Barcelona.

-2006. *Los tiempos hipermodernos*. Ed. Anagrama. Barcelona.

López-Aranguren, E. 1994. “*El análisis de contenido*”. García Ferrando, M. y otros (Comp.). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Ed. Alianza. Madrid.

López Sánchez, José María. 1982. *El psicodrama en psiquiatría clínica*. Ed. Círculo de estudios psicopatológicos. Granada.

Lowen, Alexander.

-1972. *La depresión y el cuerpo*. Ed. Alianza. Madrid.

-1998. *El lenguaje del cuerpo*. Ed. Herder. Barcelona.

López Herrero, Luís-Salvador.

-2008. *Mito y poesía en psicoanálisis*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

-2015. *El infierno de los malditos*. Ed. EOLAS. León.

Luchins, A.S. 1984. *Guía para la Terapia de Grupo*. Ed. Fundamentos. Madrid.

Lutereau, Luciano. 2011.” *Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan*”. *Fenomenología y Psicoanálisis*. Revista Affectio Societatis, Vol. 8, Nº 14, Art. # 4. Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Medellín. Colombia

Lutereau, Luciano y Kripper, Agustín. 2012. “*Lo inconsciente en la fenomenología y el psicoanálisis: la cuestión de la metapsicología*”. Revista Universitaria de Psicoanálisis.

En:

[http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion\\_adicional/electivas/078\\_existencial1/textos/lo\\_inconsciente\\_en\\_la\\_feno\\_y\\_el\\_psa.pdf](http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/electivas/078_existencial1/textos/lo_inconsciente_en_la_feno_y_el_psa.pdf) . Recup.:Nov. 2019.

Lyotard, Jean-Francois.

-1981. *Dispositivos pulsionales*. Ed. Fundamentos. Madrid.

- 1989. *¿Por qué filosofar?* Ed. Paidós. Barcelona.
- 1990. *Economía libidinal*. Ed. FCE. México
- 2006. *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra. Madrid.
- Lledó, Emilio.
- 1992. *El silencio de la escritura*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
- 1996. *La memoria del Logos*. Ed. Taurus. Madrid.
- 2003. *El Epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Ed. Taurus. Madrid.
- MacMillan, Margaret. 1914. *De la paz a la guerra*. ePub r1.0. JeSsE24.06.14.
- Magherini, Graziella. 1998. *¿Sobrevivirá el psicoanálisis?* Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Mahler, Margaret. 1984. *Estudios 1: Psicosis infantiles y otros trabajos*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Maissonneuve, J. y Bruchon-Schewitzer, M. 1984. *Modelos del cuerpo y Psicología estética*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Marcel, Gabriel. 1953. *El misterio del ser*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
- Marón, Gloria. 2009. "La psicosis ordinaria como diagnostico psicoanalítico". Rev. Virtualia. N° 19. Año VIII. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/410/variedades/la-psicosis-ordinaria-como-diagnostico-psicoanalitico>. Recup.: Octubre 2020.
- Marty, P. 1990. *La psicósomática del adulto*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires,
- Marty, P.; M'uzan, M.; David, Ch. 1967. *La investigación psicósomática*. Ed. Luis Miracle. Barcelona.
- Marx, K; Engels, F. 1986. *Manifiesto Comunista*. Ed. Alhambra. Madrid.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y antropología*. Ed. Madrid.
- Mazet, Ph.; Houzel, D. 1981. *Psiquiatría del niño y del adolescente*. Ed. Médica y Técnica. Barcelona.
- Mbembe, Achille, 2011. *Necropolítica* Ed. Melusina. Santa Cruz de Tenerife.
- Mcdougall, Joyce.1995. *Los teatros del cuerpo*. Ed. Julián Yébenes S. A. Madrid.
- McRuer, Robert 2016. "Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de

la dignidad disidente”. DILEMATA, año 8 (2016), nº 20. Madrid.

Mendel, Gérard. 1990. *El psicoanálisis revisitado*. Ed. Siglo XXI. México DF.

Merleau- Ponty, Maurice.

-2000. *Fenomenología de la percepción*. Ed. Península. Barcelona.

-2010. *Lo visible e invisible*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

Meyer, Catherine. 2007. *El libro negro del psicoanálisis*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

Mila Demarchi, Juan. 2018. *Psicomotricidad. Intervenciones en el campo adulto*. Ed. Corpora. Buenos Aires.

Mila Demarchi, Juan; Camps Llauradó, Cori; García Olalla, Lola. 2011. *El psicomotricista en su cuerpo: de lo sensoriomotor a la transformación psíquica*. Miño y Davila Ed.

Daniel Millas. "Cuerpos Poseídos". En: <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/textosonline/subseccion/El-cuerpo/349/Cuerpos-Poseidos> Recup.: Junio 2020.

Miller, Jacques Alain.

-1984. *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1988. *Matemas II*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1994. "No hay clínica sin ética". En *Matemas I*. Ed. Manantial. Buenos Aires.

-1995. "Intervención en el Coloquio sobre el cuerpo" en Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. Nº 14. Edita GEA. Málaga.

-1996. *Entonces: "Sssh..."*. Ed. Eolia. Barcelona.

-1997. *Introducción al método psicoanalítico*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1998. *El Hueso de un Análisis*. Ed. 3 Haches. BBAA.

-1998b. *Los signos del goce (1986-1987)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-1999. "El Diván. Siglo XXI. ¿Mañana mundialización de los divanes? Hacia el cuerpo portátil" 1999. Entrevista realizada por Éric Faverau y publicada en el diario Libération, París, 3 de julio de 1999. Traducción de Margarita Álvarez. En: <https://psicoanalisislacaniano.com/2020/11/24/jam-divan-siglo-xxi-manana-mundializacion-divanes-hacia-cuerpo-portatil-19990703/>. Recup.: Abril 2020.

-2000. *El banquete de los analistas (1989-1990)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

- 2001. *La Erótica del tiempo*. Ed 3H. Buenos Aires.
- 2001b. “*Filosofía ◇ Psicoanálisis*”. Intervención de Jacques-Alain Miller, el 18 de noviembre de 2001 en Lille, en el marco de las conferencias organizadas por Citéphilo, sobre: “¿Qué es la filosofía? La respuesta de Jacques Lacan”. En: <http://virtualia.eol.org.ar/012/pdf/miller.pdf>. Recup.: Enero 2019.
- 2002. *De la naturaleza de los semblantes (1991-1992)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 2002b. *Cartas a la opinión ilustrada*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 2002c. *Un effort de poésie. Curso de la Orientación Lacaniana*. Inédito. Reseña realizada por la C. de V. de la ELP.
- 2003. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica (1998-1999)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 2004. *Los usos del lapso (1999-2000)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- 2004b. *Pièces détachées. Curso de la Orientación Lacaniana*. Inédito. Reseña realizada por la C. de V. de la ELP.
- 2004c. “*El aparato de psicoanalizar*”. Rev. Virtualia #9 Febrero / Marzo – 2004. En: <http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/uv7CuXy2Z3ifYbXDl4yxhPZfAUP4k0s4g6NUCivE.pdf>. Recup.: Abril 2020.
- 2005. “*El niño, entre la mujer y la madre*”. Rev. Virtualia. 13 Junio/ Julio – 2005. En: <http://virtualia.eol.org.ar/013/pdf/miller.pdf>.
- 2005b. *Illuminations profanes. Curso de la Orientación Lacaniana*. Inédito. Reseña realizada por la C. de V. de la ELP.
- 2006. *El muy último Lacan. Curso de la Orientación Lacaniana*. Inédito. Univ. París VIII. Difusión: *TLN de la amp-uqbar en AMPBlog*.
- 2006b. “*Los objetos a en la experiencia analítica*”. Conferencia inédita. Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Roma. En: <http://nel-medellin.org/blog/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>
- 2007b. “*Fallo del proceso contra J-A. Miller*”. En: [elp-debates@eListas.net](mailto:elp-debates@eListas.net). Inédito.
- 2007c. “*Formas contemporáneas de la psicosis. La invención psicótica*”. Rev. Virtualia, n° 16. En: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>. Recup.: Marzo 2020. Conferencia introductoria al tema de “*La invención psicótica*” durante el Seminario de la Sección clínica Paris-Île-de-France (1999-2000), pronunciada el 24 de noviembre de 1999. Texto y notas establecidos por Catherine Bonningue.
- 2008. *El partenaire-síntoma (1997-1998)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2008. “*A merced de la contingencia*”. En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.php?file=arts/alcances/miller.html>. Recup.: Nov.: 2008.

-2009. “*Perspectivas de política lacaniana*”, en Rev. Freudiana 55 (Intervenciones en las Jornadas de la ECF, 11-12 de octubre de 2008). Barcelona.

2009b. *Scilicet. Semblantes y Sinthome*. VII. Congreso de la AMP. Ed. Grama. Buenos Aires.

2009c. “*Hacia PIPOL 4 - Contexto y apuestas del Encuentro - Textos fundamentales*”. En: [http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas\\_online/textos/miller\\_hacia\\_pipol4.html](http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/miller_hacia_pipol4.html). Recup.: Junio 2020.

2009d. “*Vers PIPOL 4*”. AMP. 2009. En: [//ampblog2006.blogspot.com.es/2007/12/vers-pipol-4-par-jacques-alain-miller.html](http://ampblog2006.blogspot.com.es/2007/12/vers-pipol-4-par-jacques-alain-miller.html). Recup.: Abril, 2017.

-2010. *Extimidad (1985-1986)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2010b. *Los divinos detalles (1989)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2011. *El Ser y lo Uno*. Seminario Inédito. París.

-2011b. “*Hablar con el cuerpo*”. Conclusión de PIPOL V. AMP. En: <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=40&intEdicion=5&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2587&intIdiomaArticulo=1>. Recup.: marzo 2020.

-2011c. “*Leer un síntoma*”. Blog AMP a 18 julio, 2011. Presentación en el congreso de la NLS, Londres los días 2- 3 de abril 2011, del tema del congreso en Tel-Aviv, junio 2012. En: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2011/07/leer-un-sintoma-por-jacques-alain.html>. Recup.: Enero 2021.

-2011 d. “*Amamos a aquel que responde a nuestra pregunta: ¿Quién soy yo?*”. Rev. Consecuencias. Junio 2011. En: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.php?file=arts/alcances/Amamos-a-aquel-que-responde-a-nuestra-pregunta-Quien-soy-yo.html> . Recup.: Marzo 2020.

-2012. *Sutilezas analíticas (2008-2009)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2012b. “*Hay gran desorden en lo real, en el siglo XXI*”. El 27 abril 2012. Tema de IX Congreso de la AMP a celebrar en París, 2014 titulado: “Lo real en el siglo XXI”. En: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/2012/05/hay-gran-desorden-en-lo-real-en-el-siglo-xxi/>

-2013. *Piezas sueltas (2004-2005)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2013b. *El ultimísimo Lacan (2006-2007)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.



-2013c. “*Teoría de Torino, para la Escuela*”. En: [https://elp.org.es/wp-content/uploads/2013/03/1\\_teoría\\_torino\\_Miller.pdf](https://elp.org.es/wp-content/uploads/2013/03/1_teoría_torino_Miller.pdf). Recup.: Oct. 2018.

-2014. “*El inconsciente y el cuerpo hablante*”. Abril 2014. Presentación del tema: *El Inconsciente y el cuerpo hablante*. Hacia el X Congreso de la AMP Río de Janeiro, 2016. Versión establecida por Anne-Charlotte Gauthier, Ève Miller-Rose et Guy Briole. Texto oral, no revisado por el autor. Traducción de Enric Berenguer. <https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>. Recup: Octubre 2020.

-2015. *Todo el mundo es loco (2007-2008)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2015b. “*Impone tu oportunidad, atrapa tu felicidad, arriégate. Iniciación a los misterios de Orlan. Conversación con Jacques-Alain Miller*” (París). 2015. En: <https://clinicoevaluacion.blogspot.com/2015/06/impone-tu-oportunidad-atrapa-tu.html?spref>. Recup.: Febrero 2020.

-2016. *Un esfuerzo de poesía (2002-2003)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2016b. “*Habeas Corpus*”. En: <http://ampblog2006.blogspot.com/2016/07/habeas-corpus-por-jacques-alain-miller.html>. Recup.: Mayo. 2020.

Miller, J-Alain et al.

-2003. “*Conversación sur les embroilles du corps*”. Section Clinique de Bordeaux. Ornicar? N° 50. Revue du Champ Freudien. Navarin Éditeur. Paris.

-2005. *Filosofía y psicoanálisis*. Ed. Tres Haches. BBAA

-2012. *Los Embrollos del cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Miller, J-Alain y Laurent, Eric. 2005. *El Otro que no existe y sus comités de ética (1996-1997)*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Miller, J-Alain y Milner, Jean-Claude. 2004. *¿Desea usted ser evaluado?* Ed. MGE. Malaga.

Miller, Judith.

-1991. *Album Jacques Lacan*. Ed. Paidós. Barcelona.

-2016. “*Cuando se echa el síntoma por la puerta vuelve por la ventana*”. En: <https://redpsicoanalitica.org/2016/09/02/cuando-se-echa-el-sintoma-por-la-puerta-vuelve-por-la-ventana/>. Recup.: Octubre 2018.

Minsky, Rosalind. 2000. *Psicoanálisis y Cultura. Estados de ánimo contemporáneos*. Ed. Cátedra. Madrid.

Moliner, María. 1988. *Diccionario de uso del Español*. Ed. Gredos. Madrid.

- Monedero Gil, Carmelo. 1996. *Psicopatología Humana*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- Monribot, Patrick. 2019. "¿Qué curación del cuerpo en análisis?" En: <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/textosonline/subseccion/Principios-y-finales-de-analisis/474/Que-Curacion-del-cuerpo-en-analisis>. Mayo 2019.
- Morandini, Fabio. 2017 "Una reivindicación de mente y voluntad frente al conductismo lógico de Ryle". *Revista de Educación y Desarrollo*, 42. Julio-septiembre de 2017: 81-89. En: [http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu\\_desarrollo/anteriores/42/42\\_Morandin.pdf](http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/42/42_Morandin.pdf). Recup.: Julio 2020.
- Montalbán Peregrín, Manuel. 2009. *Comunidad e inconsciente. El psicoanálisis ante el hecho social*. Ed. MGE. Málaga.
- Moratalla, Tomás Domingo. "Cuerpo reconocido. El cuerpo en la Hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricoeur". En. AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2. 2010c: 220-230.
- Moreno, César. "LOS CUERPOS EXHAUSTIVOS". En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad, 2010c*: 130.
- Moreno M., Blanca et al.1999. *Psicoanálisis, clínica y ciencia*. Ed. Aljibe. Málaga.
- Moreno Pestaña, José Luis. 2017. "No es fácil politizar la experiencia corporal". BY TOPO TABERNARIO. En: <http://eltopo.org/no-es-facil-politizar-la-experiencia-cultural/>.Recup. En.2021.
- Morera de Guijarro, Juan Ignacio. "Problemática del Yo en Maine de Biran". *Anales del Seminario de Metefísica*, XXII. 1987-88. Ed. Universidad Complutense. Madrid.
- Morillo, Talía C.; Sánchez Rodríguez, Josefina; Llorca Linares, Miguel. 2018. *Los trastornos del vínculo: Análisis e intervención desde la psicomotricidad relacional*. Ed. Corpora. Buenos Aires.
- Morín, Edgar. 2002. *Introducción a una política del hombre*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- Morris, Desmond.
- 1985. *El zoo humano*. Ed. Orbis. Barcelona.
  - 1986. *El mono desnudo*. Ed. Orbis. Barcelona.
  - 2004. *La Mujer desnuda*. Ed. Planeta. Barcelona.
- Najles, Ana Ruth. 1997. *Una política del psicoanálisis-con niños-*. Ed Plural. La Paz. Bolivia.
- Nancy, Jean- Luc.

- 2001. *El hay de la relación sexual*. Ed. Síntesis. Madrid.
  - 2001b. *La comunidad desobrada*. Ed. Arena Libros. Madrid.
  - 2002. *Un pensamiento finito*. Ed. Anthropos. Barcelona.
  - 2003. *Corpus*. Ed. Arena. Madrid.
  - 2006. *El Intruso*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
  - 2006b. *La mirada del retrato*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires
  - 2006c. *Ser singular plural*. Ed. Arena. Madrid.
  - 2008. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Ed. Trotta. Madrid.
  - 2010. *58 indicios sobre el cuerpo*. Ed. La Cebra. Buenos Aires.
  - 2012. “*Aisthesis: el arte y el cuerpo*”. En: <https://teoriadeladanza.wordpress.com/2012/04/23/la-danza-es-una-intensificacion-del-cuerpo-jean-luc-nancy>. Recup. Dic.: 2020.
  - 2013. “*Nuestra civilización está llegando a su fin, está agotada*”. En: <http://revistadeletras.net/jean-luc-nancy-nuestra-civilizacion-esta-llegando-a-su-fin-esta-agotada/>. Recup.: Dic.: 2020.
  - 2016. Jean Luc Nancy. 2016. “*El ser-con del ser-ahí*”. Trad: María Konta. En <http://reflexionesmarginales.com/3.0/el-ser-con-del-ser-ahi/>. Recup.: Febrero 2020. “*El ser-con del ser-ahí*”. Trad: María Konta. En <http://reflexionesmarginales.com/3.0/el-ser-con-del-ser-ahi/>. Recup.: Febrero 2020.
- Nasio, Juan David.
- 1992. *La mirada en psicoanálisis*. Ed. Gedisa. Barcelona.
  - 1995. *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Ed. Gedisa. Barcelona.
  - 1996. *Los gritos del cuerpo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
  - 1996b. *Grandes Psicoanalistas*. Ed. Gedisa. Barcelona.
  - 2008. *Mi cuerpo y sus imágenes*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Navarro, Ginés. 2002. *El cuerpo y la mirada*. Ed. Anthropos. Barcelona.
- Navarro, Antonio José (Ed.). 2002. *La nueva carne. Una estética perversa del cuerpo*. Ed. Valdemar. Madrid.
- Negri, Toni.

- 1992. *Fin de siglo*. Ed. Paidós. BCN.
- 2013. "Es necesario volver a las palabras que significan algo". En: <https://es.paperblog.com/toni-negri-es-necesario-volver-a-las-palabras-que-significan-algo-1651556/>. Recup.: Septiembre 2019.
- Negri, T. & Hard, M. 2004. *Multitud*. Ed. Debate. Barcelona.
- Nietzsche, F. 1972. *Así habló Zaratustra*. Ed. Alianza. Madrid.
- Nuño, Ana et al. 2005. *Deber de memoria*. Ed. Grama. Buenos Aires.
- Orbach, Susie. 2010. *La tiranía del culto al cuerpo*. Ed. Espasa. Madrid.
- Onnis, Luigi. 1997. *La palabra del Cuerpo*. Ed. Herder. Barcelona.
- Ormeño, Patricia. 2009. *Memoria final de Formación a la Ayuda Psicomotriz especializada*. Inédita. AEC. Barcelona.
- Ortega y Gasset, José. "Revés de almanaque!", en *El Espectador VIII*, Obras completas, vol. II, Madrid, Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983: 729-732. En AA.VV. 2010c: 125.
- Ortiz Oria, Vicente M. 1995. *Los riesgos de enseñar: la ansiedad de los profesores*. Ed. Amaru. Salamanca.
- Otero, Mariana; Bremond, Marie. 2014. *A cielo abierto. Entrevista*. Ed. Buddy Movies. París.
- Otón Gallo, Marcelo Fernando. *El discurso del Capitalismo en la Teoría de Jacques Lacan*. Univ. República. Uruguay. En: [https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg\\_final.\\_final.pdf](https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_final._final.pdf). Recup: Marzo 2021
- Pacori, Marco. 1999. *Como interpretar los mensajes del cuerpo*. Ed. De Vecchi. Barcelona.
- Padilla Lavín, María de los Ángeles. 2016. "La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5 (2016), 713-718. En: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/269721/0>. Recup.: Enero 2020.
- Palomera, Vicente.
- 2005. *Amor, cuerpo y locura*. Ed. CIEC. Córdoba. Argentina.
- 2011. *Las psicosis ordinarias*. Ed. EUG. Granada.
- Pancheri, Paolo. 1979. *Manual de Psiquiatría Clínica*. Ed. Trillas. México.
- Papandrea, Alejandra. 2017. *Abordaje psicomotor de adultos*. Ed. Imago Mundi. San Martín. Buenos Aires.

- Pardo, José Luís. 2011. *El cuerpo sin órganos*. Ed. Pretextos. Valencia.
- Pastor Cruz, José Antonio. 1998. *Corrientes interpretativas de los mitos*. Tesis de Licenciatura. Uni. Valencia. En: <https://www.uv.es/~japastor/mitos/t-indice.htm>. Recup.: Sptbre 2020.
- Pastor Pradillo, José Luís. 2002. *Intervención Psicomotriz en Educación Física*. Ed. INDE. Barcelona.
- Pennac, Daniel. 2012. *Diario de un cuerpo*. Ed. Mondadori. Barcelona.
- Pera, Cristóbal. 2006. *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Ed. Tricastela. Madrid.
- Perls, Frederick S. 1975. *Dentro y fuera del tarro de la basura*. Ed. Cuatro Vientos. Santiago de Chile.
- Perez Monge, José Manuel. 2017. *El cuerpo entre el lenguaje y el goce*. Tesis Doctoral. US. No publicada. Sevilla.
- Peteiro Cartelle, Javier. 2010. *El autoritarismo científico*. Ed. MGE. Málaga.
- Petit, Marie. 1986. *La terapia Gestalt*. Ed. Cairós. Barcelona.
- Pié Balaguer, Asun. 2014. *Por una corporeidad postmoderna*. Ed. UOC. Barcelona.
- Piñuel, J. L. 1978. "Análisis de contenido". En Piñuel, J. L. y otros. *Métodos de análisis de contenido*. Facultad de Ciencias de la Información. UC. Madrid.
- Picard, Dominique. 1986. *Del código al deseo. El cuerpo en la relación social*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Pizarro Suescum, J. Pedro 2018. "Multitud y poder: una aproximación naturalista al Tratado político de Spinoza". Revista Co-herencia. Vol. 15, No 28 (ISSN 1794-5887 / e-ISSN 2539-1208).
- Platero, Raquel (Lucas). 2012. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Ed. Bellaterra. Barcelona.
- Platón. 200. *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*. Editorial Gredos. Madrid.
- Pons, Rabasa y Guerrero Macmanus. *Afecto, cuerpo e identidad*. 2018. Ed. Ed. Instituto de Investigaciones Jurídicas. México.
- Popper, Karl R. 1997. *El Cuerpo y la Mente*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Posin, Ezequiel Mauricio. 2016. "La vivencia (erleben) desde el marco teórico de Edmund Husserl y la crítica heideggeriana en torno a la imposibilidad de dicha vivencia". Rev. Controversia, v. 12, n. 1, 2016: 57-62, jan.-abr. São Leopoldo. Brasil.
- Preciado, Beatriz. 2011. *Manifiesto contrasexual*. Ed. Anagrama. Barcelona.

- Prigogine, Ilya. 1998. *El nacimiento del tiempo*. Ed. Tusquets. Barcelona.
- Pundik, Juan. 2016. *Freud y el Quijote*. Ed. Filium. Madrid.
- Quesada, Silvia. 2009. "El psicoanálisis y la postmodernidad". Universidad de Buenos Aires. En: <https://www.academica.org/000-020/703>. Recup.: Nov. 2019.
- Quignard, Pascal. 2005. *El sexo y el espanto*. Ed. Minúscula. Barcelona.
- Ramírez, José Agustín.
- 1997. *Psicodrama. Teoría y Práctica*. Ed. Desclée. Bilbao.
- 1998. *Psique y Soma. Terapia Bioenergética*. Ed. Desclée. Bilbao.
- Ramírez, Juan Antonio.
- 2003. *Corpus Solus. Para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo*. Ed. Siruela. Madrid.
- 2003b. *Edificios-Cuerpo*. Ed. Siruela. Madrid.
- Ramos, Francisco, 1979. *Introducción a la práctica de la educación psicomotriz*. Ed. Pablo del Río. Editor. Madrid.
- Real Academia Española.
- 1992. *Diccionario de la Lengua Española*. Ed. RAE. Madrid.
- 2010. *Nueva Gramática de la lengua española*. Ed. RAE. Madrid.
- Recalcati, Massimo. 2003. *Clínica del vacío*. Ed. Síntesis. Madrid.
- Reichman, Jorge. 2015. *Autoconstrucción*. Libros de la Catarata. Madrid.
- Rella, Franco.
- 1992. *El silencio y las palabras*. Ed. Paidós. Barcelona.
- 2004. *En los confines del cuerpo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul.
- 1993. *Amor y justicia*. Ed. Madrid. Madrid,
- 1996. *Sí mismo como otro*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- 2005. *Caminos de reconocimiento*. Ed. Trotta. Madrid,
- Richard, Jaques. 2004. *Patología Psicomotriz*. Ed. Dossat. Madrid
- Rivas Padilla, Enrique.

-2000. *La clínica de la sospecha*. Ed. MGE. Málaga.

-2007. *Pensar la psicosis*. El trato de la disidencia psicótica o el diálogo con el psicótico disidente. Ed. Grama. Buenos Aires.

Rivera de Rosales, Jacinto y López Sáenz, M<sup>a</sup> del Carmen. 2002. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ed. UNED. Madrid.

Roa, Armando.1995. *Modernidad y postmodernidad*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile.

Roca Jusmet, Luis. 2017. *Ejercicios espirituales para materialistas*. Ed. TerraIgnota. Barcelona.

Rodríguez Ribas, José Ángel:

-1998." *El modelo fóbico en Psicoanálisis*". Revista Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 22. ISSN:1130-5363. Edita: GEA de la EEP. Málaga.

-1998b. "*La Psicomotricidad en Centros de Día*". Actas de las II Jornadas sobre Psicomotricidad. Edita: Fundación ICSE. Sevilla.

-2000: "*La Imagen Social del Psicoanálisis*". Revista Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis. N° 28. ISSN: 1130-5363. Edita: C. de A. de la ELP. Málaga.

-2001. "*La quietud del psicomotricista*". En: *Actas I Congreso Estatal de Psicomotricidad*. ISBN: 84-607-2640- I. Ed. FAPEE. Barcelona.

-2002." *Un Ensayo sobre los Principios terapéuticos de la Practica (Psicomotriz) Educativa*". Revista Aula. N° 109. ISSN: 1131-995X.

Ed. Grao. Barcelona.

-2002b. "*La "Quietud" del Psicomotricista*" (revisado). Revista Entrelineas N° 11. ISSN: 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.

2002c. "*Papa... me aburro!!!*" (Apuntes para una Ética de la Escansión) (2002). En: <http://jrribas.blogspot.com.es/>.

-2003." *Psicomotricidad en Centros de Día en Adultos con minusvalías*" (revisado). Revista Del Cuerpo al Símbolo. N°. 0. Ed. AEPICSE. Madrid.

-2003b." *Construcción de la Hipótesis Terapéutica en la Práctica Psicomotriz*". Actas II Congreso Estatal de Psicomotricidad. Revista INDIVISA. ISSN: 1579-3141. Ed. Centro Superior de Estudios Universitarios La Salle. Madrid.

-2003c. "*¡¡Papá, me burro!!*" ... *Apuntes para una ética de la escansión*". En: [http://www andalucialacanianana.com/bibliotecas/granada.htm](http://www.andalucialacanianana.com/bibliotecas/granada.htm)

y <http://www andalucialacanianana.com/textos.htm>. Ed. ELP. Granada.

-2004. "*La Re-novada Práctica Psicomotriz*". Revista Entrelineas. N°. 15. ISSN: 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.

- 2004b. *“Efectos Iatrogénicos en la Práctica de la Psicomotricidad”*. Revista Cuadernos de Psicomotricidad. No 27. ISSN: 1576-6829. Ed. Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara.
- 2004c. *“EL psicoanálisis: ¿Una ontología de lo imposible?”*. Revista La Gaceta del Consejo. Nº 15 Extra. Ed. Rev. on –line de la ELP. Madrid.
- 2004d. *“Un Lenguaje: del Cuerpo al Inconsciente”*. Revista Del Cuerpo al Símbolo. Nº 1. Ed. AEPICSE. Madrid.
- 2004e. *“Breve apólogo en torno al magisterio”*. Rev: La Gaceta del Consejo Nº 21. Ed. Rev. On-line de la ELP. Madrid.
- 2005. *“El psicoanálisis: ¿Una ontología de lo imposible?”*. En: *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*. AAVV. ISBN: 84-609-6005-6. Ed. Fenix. Sevilla.
- 2005b. *“Epistemología de la Psicomotricidad”*. En III Congreso FAPEE. Barcelona.
- 2005c.” *Las letras del Cuerpo Hipermoderno”*. Rev: ETOR. Revista Internacional de Filosofía Práctica. ISSN: 1696-2699. Ed. Ediciones X-XI. Sevilla.
- 2005d.” *¿Regular las “psicomercancías”? : El Analista con-versador”*. Revista La Gaceta del Consejo. Nº. 30. Ed. Rev. On-Line de la ELP. Madrid.
- 2006. *“Doctor: ¿me daría unas pautas para un afrontamiento resolutivo?”*. En: Prozac *¿si o no*. VVAA. ISBN 84-921475-8-X. Ed. Filium. Madrid.
- 2006b. *“El sujeto del inconsciente: una brújula para la orientación”* en *Dominios de Aplicación Práctica de la Filosofía*. VVAA. ISBN: 84-611-2667-X. Ed. X-XI. Sevilla.
- 2006c.” *Proyecto para una Psicoterapia Psicomotriz”*. Con Iolanda Vives. Revista Entrelíneas. ISSN 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.
- 2006d.” *Una autoentrevista virtual muy verdadera”*. Revista Del Cuerpo al Símbolo. Ed. AEPICSE. Madrid.
- 2007. *“Un ensayo sobre los fundamentos éticos de la PPA”* (1º parte).Revista Cuadernos de Psicomotricidad. Nº 34. ISSN: 1576-6829.Ed. Luzaro Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara. Guipúzcoa.
- 2008. *“¿Que sería, entonces, lo específico de la Práctica Psicomotriz?”*. Revista de la ACAP. ISSN: 1887-1445. Paralelo Sur Ediciones. Barcelona.
- 2008b. *“Principios para una ayuda psicomotriz de orientación psicodinámica”*. Revista Entrelíneas Nº 22. ISSN 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.
- 2008c. *“Un ensayo sobre los fundamentos éticos de la PPA”* (2º parte).Revista Cuadernos de Psicomotricidad. Nº 35 ISSN: 1576-6829.Ed. Luzaro Escuela de Psicomotricidad. UNED. Bergara. Guipúzcoa.



-2009. “*El Cuerpo de la experiencia contemporánea*” (Avances en psicoterapia psicomotriz). Ponencia Congreso FAPEE. Inédita. Bilbao.

-2009b. “*La promoción del cuerpo artificial*”. Revista Colofón. Nº. 29. “¿Sobrevivir al consumo?”. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas de la Orientación Lacaniana. ISSN: 1699-0609. Ed. FIBOL. Buenos Aires.

-2010. “*Cuerpo: Inconsciente. Elogio de la presencia*”. En Freudiana. Nº 58. ISSN: 1131-5776. Ed. RBA. Libros. Barcelona.

-2010b. “*Principios diferenciales entre una práctica (psicomotriz) educativa y una práctica terapéutica*”. Rev. Entrelíneas. Nº 26. ISSN: 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.

-2011. “*Lecturas críticas: El autoritarismo científico*”. En Colofón. Nº 31. Boletín FIBOL. ISSN: 1699-0609. Ed. FIBOL. Barcelona

-2011b. *Los paradigmas del cuerpo en psicoanálisis*. Tesis Doctoral en Medicina (Psiquiatría). US. Inédita. Sevilla.

-2012. “*Los Paradigmas del Cuerpo en Sigmund Freud*”. Rev. El Psicoanálisis. Nº 21. ISSN 1578-0805. Barcelona.

-2012b. “*Psicomotricidad: Cuerpo e Inconsciente*”. Rev. ENKI. Nº 4. Dep. Legal: PM 165-2011. Mallorca.

-2012c. “*No para ni un minuto*”. Con Iván Moreno. Rev. Ser Padres. Nº 452. Madrid.

-2013. *La Práctica Psicomotriz en el tratamiento psíquico*. ISBN: 978-84-9921-406-1. Ed. Octaedro. Barcelona.

-2013b. “*Regreso a la actividad motriz espontánea*”. Rev. Entrelíneas. Nº 32. ISSN 1575-0841. Edita APP. Barcelona.

-2013c. “*Índices significativos de malestar infantil*”. En: *IN: Revista Electrónica d'Investigació i Innovació Educativa i Socioeducativa*, vol. IV, núm. 1, pàg. 95-110.

En:  
[http://www.in.uib.cat/pags/volumenes/vol4\\_num1/revista/08\\_Rodriguez\\_Ribas.pdf](http://www.in.uib.cat/pags/volumenes/vol4_num1/revista/08_Rodriguez_Ribas.pdf).  
Palma de Mallorca.

-2014. “*El cuerpo obsesivo en el paradigma psicoanalítico*”. Rev. Lúdica. Espacio de creación e intercambio psicoanalítico. ISSN: 2304-361X.

En: [http://issuu.com/luis369gm/docs/revista\\_enero\\_2014#embed](http://issuu.com/luis369gm/docs/revista_enero_2014#embed). Guatemala.  
Guatemala.

-2014b. “*El cuerpo, en la enseñanza de J.-A. Miller*”. Rev. El Psicoanálisis. Nº. 26. ISSN 1578-0805. Ed. ELP. Málaga.

2014c. “*Algunas aportaciones terminológicas para tejer un cuerpo*”. Rev. Entrelíneas. Nº 34. ISSN: 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.

- 2014d. “*La formación corporal en psicomotricidad psicoterapéutica*” Actas V Congreso Estatal de Psicomotricidad FAPEe: *El Cuerpo de la Psicomotricidad*. ISBN: 13:978-84-617-2753-7. Org. ULL. La Laguna. Tenerife.
- 2014e. “*El cuerpo obsesivo paradigma psicoanalítico*”. Rev. SISO Saude. Boletín da Asociación Galega de Saúde Mental. 54.55. ISSN: 1130-1538. En: <http://www.agsm-aen.org/sisos.php> . Recup.: mayo 2020.
- 2015. “*Lo subversivo del cuerpo cuando se entiende como una globalidad*”. Rev. Entrelíneas. Nº 35. Ad. APP. Barcelona.
- 2015b. “*Recorrido por los fundamentos psicoanalíticos de la Práctica Psicomotriz*”. Rev. de Psicomotricidad.com.  
En: <http://www.revistadepsicomotricidad.com/2015/10/recorrido-por-los-fundamentos.html>. Argentina.
- 2015c. “*Psicopatología de la expresividad psicomotriz en el tratamiento psicomotor*”. En: Cuadernos de Psicomotricidad. Nº 50. ISSN: 1576-6829. Ed. Luzaro. Bergara. Euskadi.
- 2015d. “*La formación Corporal en grupo reducido*”. En: Entrelíneas. Nº36. Ed. APP. Barcelona.
- 2015e. “*De Imagos y lalangue en los cuerpos sexuados*”. En: *Elecciones de sexo. De la norma a la invención*. Ed. Gredos. Madrid.
- 2015f. *Cuerpos del Inconsciente (sus paradigmas y escrituras)*. Ed. Miguel Gómez. Málaga.
- 2016. “*La estructura clínica del proceso terapéutico en Práctica Psicomotriz*”. En: Revista de Psicomotricidad.com.  
En: <http://www.revistadepsicomotricidad.com/2016/04/estructura-clinica-delproceso.html#> .
- 2016b. “*10 Prolegómenos para una epistemología -y una pragmática- de los cuerpos hablantes*”. En: Revista de Psicomotricidad.com.  
En:<http://www.revistadepsicomotricidad.com/2016/06/10-prolegomenos-para-una-epistemologia.html>.
- 2016c. “*Ir cada uno...a lo Otro (sobre las condiciones de encuentro con la contingencia)*” En: *Democracia y participación política (hacia una sociedad posible)*. AAVV. Ed. Grupo de Investigación HUM-018. Ftd de Filosofía. USE. Sevilla.
- 2016d. “*Ambages del cuerpo*”: *postizos ante el horror (femenino)*. Revista del Instituto del Campo Freudiano (ICF). Barcelona. En: <http://jrribas.blogspot.com.es/>
- 2016e. “*Nadie sabe lo que puede un cuerpo*”: *la escritura de los ecos (a)semánticos\**. En: <https://www.facebook.com/Escuela.Lacaniana.de.Psicoanalisis/posts/elp-hacia-rio-2016nadie-sabe-lo-que-puede-un-cuerpo-la-escritura-de-los-ecos->

ase/562363373945432/ A partir de un texto del autor, de reciente publicación: *Cuerpos del inconsciente: sus escrituras y paradigmas*. 2015. Sevilla. Marzo 2016.

-2016f. “¿A que llamamos *Terapia Psicomotriz l@s psicomotricistas?*”. Inédita. Conferencia final. Jornada de la Asociación Profesional de Psicomotricistas. Org. APP. Barcelona.

2016g. “*Carne Debilizada: escorzo para una ética de la Deferencia*”. Aperiódico Psicoanalítico. Año 14. Nº 29. Buenos Aires.

En:  
<https://drive.google.com/file/d/0BxmNF5dUU3DKWFpuNUt2R3BYc1E/view>

-2017. “*La estructura clínica del proceso terapéutico en Práctica Psicomotriz*”. En: Revista de Psicomotricidad.com. Nº.0, Vol.1. En: <http://www.revistadepsicomotricidad.com/2017/04/revista-de-psicomotricidad-punto-com.html>.

-2017b. Artículo. “*Los cuerpos son la política: por una pragmática de los restos*”. Blog ZADIG-España. En: <https://zadigespana.wordpress.com/2017/09/25/los-cuerpos-son-la-politica-por-una-pragmatica-de-los-restos/>

-2017c. ““*Poner el cuerpo en juego*”. *La formación Corporal en la práctica Psicomotriz actual*”. Con Iolanda Vives. En: Revista de Psivomotricidad.com. Nº1. Vol.1. En: <https://drive.google.com/file/d/1KoAdQmwuadm9Bm1f8Cf5vtfXPKRhCn6M/view>.

-2018. *Psicoanálisis para psicomotricistas*. 2ª Edición. Ed. Corpora. Buenos Aires.

-2018b. “*Elementos clínicos para una psicomotricidad psicoterapéutica (disquisiciones terminológicas y aplicadas)*”. Revista Entrelíneas. Nº 41. Julio. Ed. APP. Barcelona.

2018c. “*Uno por Uno: el colmo del neoliberalismo (ontología del sujeto numeral)*”. Rev. On-line. ZADIG. En: <https://zadigespana.wordpress.com/2018/07/18/uno-por-uno-el-colmo-del-neoliberalismo-ontologia-del-sujeto-numeral/#comments>. Recup.: Junio 2010.

-2018d. “*La intervención psicomotriz: de la práctica al concepto (Lectura crítica de Psicoanálisis para psicomotricistas)*”. Cuadernos de Psicomotricidad. Nº 55. Junio 2018. Ed. Luzaro. UNED. Bergara.

-2018e. “*No hay trazo sin huella*”. De Jesús Hernández Verano. *Affatus*, catálogo de la Exposición Museo de Bellas Artes. Santa Cruz de Tenerife.

-2018f. “*¿Porqué funciona el juego infantil? (Huellas psicoanalíticas en la (psico)motricidad humana)*”. Entrelíneas. Revista de Psicomotricidad. Nº 42. Ed. APP. Barcelona.

-2019. “*Psicomotricidad. Intervenciones en el campo adulto*”. Entrelíneas. Revista de Psicomotricidad. Nº 43. ISBN: 1575-0841. Ed. APP. Barcelona.

2019b. "Crip y Defferencia: mutaciones del Otro en las diversidades corporales". En: Lacanemancipa: <http://lacanemancipa.org/crip-y-defferencia-mutaciones-del-otro-en-las-diversidades-corporales/>. Recup.: Enero 2020.

-2019c. "Cuando la experiencia corporal te cambia la vida (Clínica psicomotriz de orientación lacaniana)". Con Juan Mila, Alejandra Papandrea, Nati Castellani y Marcela Carta. En: *Apuntes para la terapia psicomotriz con adultos*. ISBN: 978-987-46513-8-9. Ed. Corpora. Buenos Aires.

-2019d. "Huellas psicoanalíticas en la (psico)motricidad humana.(Con una coda sobre el juego infantil)". Revista Iberoamericana de Psicomotricidad y Técnicas Corporales. No. 44. ISSN: 1577-0788. Ed. Red Fortaleza de Universidades con Formación en Psicomotricidad. Universidad de Morón (Argentina). Asociación de Psicomotricistas del Estado Español. En: <http://www.iberopsicomotricidadum.com/index.php>. Recup.: Junio 2020.

-2020. "Cuerpos-hablantes ◇ Izquierda Lacaniana". En: <https://lacaneman.hypotheses.org/779?fbclid=IwAR0fxhFS4HZVIFEZMZr9PaB9LrxIjByNAXknma68O3jA8T-AyV26J84Dq7M> . Recup.: Enero 2020.

-2020b. "Fundamentos para el juego espontáneo" (coautor). Con Nivaldo Torres. Rev. Entrelíneas, N° 44(dic 2019). ISSN: 1575-0841. Edita: APP. Barcelona.

-2020c. *Re-trazos en el aire (escritos sobre clínica psicomotriz de orientación lacaniana)*. Ed. Corpora. ISBN: 978-987-47279-7-8. Buenos Aires.

-2020d. "Inefabilidad de los cuerpos, presencia de lo real". Revista Punto de Fuga. ISSN 2695-270X. Madrid. En: [https://puntodefugarevista.com/inefabilidad-de-los-cuerpos-presencia-de-lo-realfbclid=IwAR2LTH2rmMWeNBCUzdvLKV2PVQCofW9DYvrHZRqBU25I\\_Zyt721tEcQkAeM](https://puntodefugarevista.com/inefabilidad-de-los-cuerpos-presencia-de-lo-realfbclid=IwAR2LTH2rmMWeNBCUzdvLKV2PVQCofW9DYvrHZRqBU25I_Zyt721tEcQkAeM).

Rodríguez, Mónica Beatriz, 2015. *Entramado somatopsíquico. Donde el organismo era, mi cuerpo deberá advenir*. Tesis de Master. Inédita. Universidad Kennedy. BBAA.

Romero Solís, Diego; Díaz-Urmeneta, Juan Bosco; López Lloret, Jorge. 1999. *Variaciones sobre el cuerpo*. Ed. Univ. Sevilla. Sevilla.

Rorty, Richard. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ed. Paidós. Barcelona.

Rota Iglesias, Josep. 2015. *La intervención psicomotriz*. Ed. Octaedro. Barcelona.

Rosario Flores, José Luís. 2013. *Estado de excepción financiero: Agamben, Lacan, Marx*. Ed. MGE. Málaga.

Roudinesco, E.1995. *Jacques Lacan: Esbozo de una vida*. Ed. Anagrama. Barcelona.

Roudinesco, E. y Plon, M. 1998. *Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis*. Ed. Paidós. Barcelona.

Roussillon, René. 1995. *Paradojas y situaciones fronterizas del psicoanálisis*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Rubio Ferrer, José. 2006. *La debilidad mental. Desde el psicoanálisis de orientación lacaniana* Texto realizado para la defensa del *Diploma de Estudios Avanzados* en Barcelona en junio de 2006. Rev. Sección Clínica de Barcelona. ICFB. NODVS XIX En: <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=236&rev=33&pub=1>. Recup.: Octubre 2020.

Ruggero, Toni y Giovannardi, Franca. 2011. *Psicomotricidad, Quasi una storia*. Ed. Histórica. Italia.

Ryle, Gilbert (2005). *El concepto de lo mental*. Ediciones Paidós. Barcelona.

Saal, Frida. 1994. "LACAN-DERRIDA" archivo del portal de recursos para estudiantes [www.robertexto.com](http://www.robertexto.com). En: <http://www.robertexto.com/archivo14/lacan-derrida.htm>. Recup.: Febrero 2020.

Saal, Silvia. 2020. *¿Alguien se preguntó cómo me siento?*. Ed. Corpora. Buenos Aires.

Sáez Rueda, Luis.

-2003. *Movimientos filosóficos actuales*. Ed. Trotta. Madrid.

-2014. *El ocaso de Occidente*. Ed. Herder. Barcelona.

-2018. "Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga". Rev. Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría. año 23, n.80. cesa-fces-Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555, 2018: 17-41.

Saez Tajafuerce (ed). 2014. *Cuerpo, memoria y representación*. Ed. Icaria. Barcelona.

Safranski, Rüdiger. 2004. *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Ed. Tusquets. Barcelona.

Sami-Alí.

-1974. *El espacio imaginario*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

-1991. *Pensar lo somático*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-1992. *Cuerpo real, cuerpo imaginario*. Ed. Paidós. Barcelona.

Sánchez, Carmen. 2015. *La invención del cuerpo. Arte y erotismo en el mundo clásico*. Ed. Siruela. Madrid.

Santos Guerrero, Julián. 2007. "Cruzar las miradas: Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy". En: <https://docplayer.es/63780516-Nancyt-r-opias-cruzar-las-miradas->

jacques-derrida-y-jean-luc-nancy-julian-santos-guerrero-mis-verdaderos-amigos-me-intimidan-siempre-j.html. Recup.: Enero 2020.

Sartre, Jean Paul.

-1996. *Verdad y Existencia* (1948). Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2005. *El ser y la nada*. Ed. Losada. Madrid.

Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*. Ed. Melusina. Tenerife.

Scharfstein, Ben-Ami. 1984. *Los filósofos y sus vidas*. Ed. Cátedra. Madrid.

Schilder, Paul. 1983. *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Schopenhauer, Arthur. 1987. *El mundo como voluntad y representación*. Ed. Porrúa. México.

Schutzenberger. A y Sauret, M.J.1980. *Nuevas Terapias de Grupo*. Ed. Pirámide. Madrid.

Scribano, Adrián Oscar y Matías Lisdero, Pedro. 2010. *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Ed. CEA-CONICET. Córdoba. Argentina.

Segarra, Marta.2014. *Teoría de los cuerpos agujereados*. Ed. Melusina. Santa Cruz de Tenerife.

Sendowski, Ivonne.1984. *Gimnasia Suave*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Sennett, Richard. 2007. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Ed. Alianza. Madrid.

Serrano de Haro, Agustín. 2007. *La precisión del cuerpo*. Ed. Trotta. Madrid.

Serres, Michel. 2011. *Variaciones sobre el cuerpo*. Ed. FCE. Buenos Aires.

Sibilia, Paula.

-2008. *La intimidad como espectáculo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

-2009. *El hombre postorgánico*. Ed. FCE. Buenos Aires.

Sloterdijk, Peter.

-2002. *El desprecio de las masas*. Ed. Pretextos. Valencia.

-2003. *Normas para el parque humano*. Ed. Siruela. Madrid.

-2003b. *Temblores en el aire*. Ed. Pre-textos. Valencia.

- 2006. *Crítica de la razón cínica*. Ed. Siruela. Madrid.
- 2006b. "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica". Esta conferencia tuvo lugar el 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, EE UU. Revista Observaciones Filosóficas. Mayo 2006 En: <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/hombreoperable.pdf>. Recup.: Septiembre 19.
- 2010. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Ed. Siruela. Madrid.
- Sloterdijk, P. y Heinrichs, H.P. 2004. *El sol del y la muerte*. Ed. Siruela. Madrid.
- Smajda, Claude.
- 2005. *La vida operatoria: estudios psicoanalíticos*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.
- 2010. *Los modelos psicoanalíticos en psicósomática*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Sobral, Graciela. 2011. *Madres, anorexia y feminidad*. Ed de Seminario. Filigrana. Buenos Aires.
- Soler, Colette. 1993. "El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan". En Estudios de Psicósomática Vol. I. Ed. Atuel-ap. Buenos Aires.
- Spitz, René A. 1983. *El primer año de vida del niño*. Ed. FCE. México.
- Starobinski, Jean. 1999. *Razones del cuerpo*. Ed. Cuatro. Valladolid.
- Stiglitz, J. 2002. *El malestar de la globalización*. Ed. Santillana. Madrid.
- Šumič Riha, Jelica. 2019. "¿Cómo de otro es el Otro en política y psicoanálisis?". Revista: #lacanemancipa. En: <https://lacaneman.hypotheses.org/369> . Recup.: Junio 2020.
- Szapiro, Liliana. 2011. *Elementos para una teoría y clínica lacaniana del fenómeno psicósomático*. Ed. Grama. Buenos Aires.
- Tizio, Hebe.
- 2003. *Reinventar el vínculo educativo*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- 2010. "Nota sobre la función del cuerpo del analista en la cura". Rev. Enigmas del Cuerpo. Ed. Centro de Investigación y Estudios Clínicos (CIEC). Córdoba. Argentina.
- 2011. "Ex-crituras del enforma". En: <http://www.blogelp.com/index.php/bibliografia-razonada-5-cuerpos-escritos>. Recup.: Nov. 2011.

-2012. "El ataque de vértigo". En: AA.VV: 2012.

Tamés, Enrique, 2007. "Lipovetsky: del vacío a la hipermodernidad". En: <https://biblat.unam.mx/es/revista/casa-del-tiempo/articulo/lipovetsky-del-vacio-a-la-hipermodernidad> Recup.: Dic. 2020.

Thatcher, M. 1988. "La economía es el método; el objetivo es cambiar el alma" (M. Thatcher al Sunday Times, el 7, mayo, 1988). En *Autoconstrucción* de Jorge Reichman (2015). Libros de la Catarata. Madrid. En:<https://books.google.es/books?id=Ti1aDwAAQBAJ&pg=PT207&lpg=PT207&dq=%22cambiar+las+mentes.+m.+thatcher&source=bl&ots=kxzWIui-wc&sig=ACfU3U1JxCTxHmFzQLh-5H11Qu2wL3MbNw&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjNivnItvpAhVD8eAKHe4xChwQ6AEwA3oECAoQAQ#v=onepage&q=%22cambiar%20las%20mentes.%20m.%20thatcher&f=false>. Recup.: Mayo 2020.

Tordjman, Gilbert.1978. *Como comprender las enfermedades psicosomáticas*. Ed. Granica. Barcelona.

Touraine, Alan. 2002. *A la búsqueda de sí mismo*. Ed. Paidós. Barcelona.

Travers, Cheryl J. y Cooper, Cary L. 1998. *El estrés de los profesores*. Ed. Paidós.

Trías, Eugenio. 1999. *La Razón Fronteriza*. Ed. Destino. Barcelona.

Trillo Figueroa, Jesús. 2009. "La deconstrucción del cuerpo".

En: <http://24transhumanismo.blogspot.com.es/2009/04/la-deconstruccion-del-cuerpo.html>. Recup.: Febrero 2019.

Trosman, Carlos. "ORLAN: El Arte Carnal y la ruptura del concepto social de cuerpo". Revista Topía. 2006. En: <https://www.topia.com.ar/articulos/orlan-el-arte-carnal-y-la-ruptura-del-concepto-social-de-cuerpo>. Recup.: Febrero 2021.

Tustin, Frances. 1989. *Barreras autistas en pacientes neuróticos*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

Ulnik, Jorge. 2004. *El psicoanálisis y la piel*. Ed. Síntesis. Madrid.

Ubieto, José Ramón.

-2009. *El trabajo en red*. Ed. Gedisa. Barcelona.

-2010. "Las paradojas de la evidencia científica: evidencias que no tan evidentes". Ed. *Revista del COPC*. nº 226. Octubre/Noviembre: p. 9-13. Barcelona.

Urabayen, Julia. 2010."Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal". En: AA.VV. *Cuerpo y Alteridad. Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2.

Valdecasas, José. 2011. "La psicosis como estructura".



En: <http://postpsiquiatria.blogspot.com/2011/02/la-psicosis-como-estructura.html> Recup.: Oct. 2016.

Vales, Lisandro. 2020. "*Neuropsicoanálisis: el "nuevo paso", diálogo fructífero entre el psicoanálisis y las neurociencias"*. Rev. Cuadernos de Neuropsicología.

En: <http://www.cnps.cl/index.php/cnps/article/view/405A>. Recup.: Dic. 2020.

Valiente Gómez, Daniel. 1987. *Psicoterapia psicoanalítica de grupo*. Ed. Fundamentos. Madrid.

Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*. Ed. Melusina. Tenerife.

Vallejo Ruiloba, Julio.

-1993. *Introducción a la psicopatología y psiquiatría*. Ed. Masson-Salvat. Barcelona.

-2008. *Psiquiatría en atención primaria*. Ed. Ars Médica. Barcelona.

Vaschetto, Emilio. 2007. "*Psicosis contemporáneas*". Rev. Virtualia, Año 6, N° 16. En:

<http://www.revistavirtualia.com/articulos/508/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/psicosis-contemporaneas>. Recup.: Octubre 2020.

Vásquez Rocca, Adolfo.

-2011. "*Jean-Luc Nancy: Técnica de los cuerpos y apostasía de los órganos; El intruso, ajenidad y reconocimientos*". En: <https://www.observacionesfilosoficas.net/ontologiyfenomenologia.htm> . Recup.: Febrero 2020.

-2012. "*Jean-Luc Nancy; La Filosofía del cuerpo y las metáforas de la enfermedad*". En: <https://es.scribd.com/document/205670738/Revista-Observaciones-Filosoficas-Jean-Luc-Nancy-La-Filosofia-del-cuerpo-y-las-metáforas-de-la-enfermedad> . Recup.: Enero 2020.

Vattimo, Gianni.

-1985. *Las aventuras de la diferencia*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1995. *Más allá de la interpretación*. Ed. Paidós. Barcelona.

-1996. *Crear que se cree*. Ed. Paidós. Barcelona.

Vayer, P.

-1982. *El equilibrio corporal*. Ed. Científico-Médica. Barcelona.

-1985. *El niño frente al mundo*. Ed. Científico- Médica. Madrid.

Venebra, Marcela. 2018. “*Husserl. cuerpo propio y alienación*”. FH-UAEM / FFyL-UNAM . Rev. Investigaciones Fenomenológicas, n. 15. e-ISSN: 1885-1088.

Vidal, José. 2015. “*Histeria rígida, ¿una nueva categoría clínica?*”. Rev. Virtualia. En: <http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/ITYKBYEZCHY2EV05Y1Yb5rfR1cj9lwJpbENvsKHB.pdf>. Recup.: Mayo 2020.

Vidarte, Paco. 2006. “*Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*” (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid).En: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/derridalacan.htm>. Recup.: Febrero 2020.

Vidarte, Francisco J. y Rampérez, José Fernando. 2005. *Filosofías del siglo XX*. Ed. Síntesis. Madrid.

Vigarello, George. 2005. *Corregir el cuerpo*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.

Viloca, Lucía. 2003. *El niño autista. Detección, evolución y tratamiento*. Ed. CEAC. Barcelona.

Virilio, Paul. 1997. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Ed. Cátedra. Madrid.

Virno, Paolo. 2005. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y Naturaleza humana*. Ed. Traficantes de sueños. Madrid

Viscasillas, Gracias y Laborda, Cristina. 2018. *¿Buenas prácticas en autismo? Más allá de los protocolos, la singularidad*. Ed. Grama. Buenos Aires.

Waldenfels, Bernhard. 1992. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Ed. Paidós. Barcelona.

Warr, Tracey ; Jones, Amelia. 2006. *El cuerpo del artista*. Ed. Phaidon Español. México D.F.

Wenger C., Rodolfo 2012. “*J.-L. Nancy: una nueva ontología del cuerpo*” En: <http://perspectivasesteticas.blogspot.com.es/2012/11/j-l-nancy-y-una-nueva-ontologia-del.html>. Recup.: Enero 2019.

Williams Donna. 2012. *Alguien en algún lugar*. Ed. NEED. Barcelona.

Winnicott, D. W.

-1986. *Realidad y Juego*. Ed. Gedisa. Barcelona.

-1999. *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Winson, Jonathan.1986. *Cerebro y psique*. Ed. Salvat. Barcelona.

Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Investigaciones filosóficas*. Ed. Crítica. Barcelona.

Xolocotzi Yáñez, Angel 2020. “*La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal*”. Rev. Estudios de Filosofía, 61, 125-144. En: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>. Recup.: Dic. 2020.

Zapata, Eugenia F. 2016. *Usos del cuerpo en las toxicomanías*. Ed. Grama. Buenos Aires.

Zarka, Ives-Charles (dir.). 2004. "Lacan y la política. Entrevista con Jacques-Alain Miller" en *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Ed. Nueva visión, Buenos Aires.

Zellini, Paolo. 2003. *Breve historia del infinito*. Ed. Siruela. Madrid.

Zizeck, Slavoj.

-2000. *Mirando al sesgo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2001. *Amor sin piedad*. Ed. Síntesis. Madrid.

-2003. *Las metástasis del goce*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

-2006. *Órganos sin cuerpo*. Ed. Pre-textos. Valencia.

2006b. *Visión de paralaje*. ED. FCE. Buenos Aires.

-2007. *El espinoso sujeto*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Zulliger, Hans. 1968. *Psicoterapia Infantil por el juego*. Ed. Sígueme. Salamanca.

Zwaig Rossner, Marilyn. 1983. *Yoga, psicoterapia y niños*. Ed. Tetragrama. Valencia.